



CENTRO UNIVERSITÁRIO UNIVATES

CURSO DE HISTÓRIA

**A TERRA INDÍGENA *PÓ MÁG*, TABAÍ/RS NO CONTEXTO DA
RETERRITORIALIDADE KAINGANG EM ÁREAS DA BACIA
HIDROGRÁFICA TAQUARI-ANTAS**

Jonathan Busolli

Lajeado, novembro de 2015

Jonathan Busolli

**A TERRA INDÍGENA *PÓ MÁG*, TABAÍ/RS NO CONTEXTO DA
RETERRITORIALIDADE KAINGANG EM ÁREAS DA BACIA
HIDROGRÁFICA TAQUARI-ANTAS**

Monografia apresentada na disciplina de Trabalho de Conclusão de Curso II, do Curso de História do Centro Universitário Univates, como parte da exigência para a obtenção do título de licenciatura em História.

Orientador: Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque

Lajeado, novembro de 2015

*Existe acumulação. Existe responsabilidade. E
além de tudo isso, existe inquietude. Existe
grande inquietude.*

Julian Barnes

O sentido de um fim (2012)

RESUMO

As lutas desempenhadas pelo povo Kaingang desde o contato com o não indígena demonstram o protagonismo desse grupo étnico no que diz respeito a sua afirmação enquanto identidade própria e diferenciada. Expulsos de seus tradicionais territórios localizados no Brasil meridional e adjacentes ao longo do século XIX, devido à penetração e avanço das frentes de expansão do Estado nacional brasileiro e do capital, os Kaingang passam a partir da segunda metade do século XX a intensificar um processo de reterritorialidade, respaldado nos direitos adquiridos e garantidos às populações indígenas pela Constituição Federal de 1988, levando-os a ocupar partes de suas antigas áreas nas bacias hidrográficas do Taquari-Antas, Caí, Sinos e lago Guaíba, com a formação de oito terras indígenas nesses espaços. A mais recente dessas comunidades, a Terra Indígena *Pó Mág*, localizada no município de Tabaí, parte da bacia hidrográfica Taquari-Antas, busca desde sua fundação no ano de 2013, dar prosseguimento à sua organização social, política e cultural, assim como ter respeitado seus direitos em relação à saúde e educação diferenciada, que leve em consideração suas tradições, sua língua e seus conhecimentos próprios. O objetivo do trabalho é analisar o surgimento da Terra Indígena *Pó Mág* no contexto da reterritorialidade Kaingang a partir do protagonismo de seus atores. O estudo utilizou-se de uma extensa revisão sobre a produção bibliográfica acerca da temática Kaingang, amparado em estudos teóricos sobre cultura, territorialidade, mitologia e etnicidade de populações tradicionais, assim como de entrevistas, diários e atividades em campo.

Palavras-chave: Kaingang. Vale do Taquari. Cultura. Terra Indígena *Pó Mág*. Tabaí.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa indicando as Terras Indígenas Kaingang em contextos urbanos no Rio Grande do Sul	40
Figura 2 – Vista aérea da Terra Indígena <i>Pó Mág</i>	47
Figura 3 – Os Kaingang dançando em torno da árvore utilizada para a produção do <i>konkéi</i> ..	66
Figura 4 – Cantos e danças ao redor do tronco cortado.....	67
Figura 5 – O <i>konkéi</i> pronto para receber os ingredientes do <i>kiki</i>	68

LISTA DE SIGLAS

CNPI – Conselho Nacional de Pesquisa Indígena

COMIN – Conselho de Missão entre Índios

CRE – Coordenadoria Regional de Educação

DNIT – Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes

EIA/RIMA – Estudos de Impacto Ambiental/Relatório de Impacto Ambiental

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional da Saúde

IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil

MEC – Ministério da Educação

MPF – Ministério Público Federal

PRR – Partido Republicano Rio-Grandense

TAP – Termo de Anuência Prévia

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

SEDUC – Secretária Estadual de Educação

SESAI – Secretária Estadual de Saúde Indígena

SIL – *Summer Institute of Linguistics*

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 A LUTA DO POVO KAINGANG: TERRITORIALIDADE, RETERRITORIALIDADE E A TERRA INDÍGENA <i>PÓ MÁG</i>	23
2.1 Territorialidade e aspectos culturais Kaingang.....	23
2.2 Contatos e frentes de expansão no século XIX	28
2.3 A política indigenista brasileira no século XX	35
2.4 O processo de reterritorialidade Kaingang em áreas das bacias hidrográficas do lago Guaíba, Sinos, Caí e Taquari-Antas	39
3 MITOS, RITOS E O CERIMONIAL DO <i>KIKIKOI</i> NAS TERRAS INDÍGENAS EM CONTEXTOS URBANOS	50
3.1 A morte entre os Kaingang	50
3.2 O cerimonial do <i>Kikikoi</i>	58
3.3 O cerimonial do <i>Kikikoi</i> nas terras indígenas situadas em contextos urbanos	65
4 O SABERES TRADICIONAIS REPASSADOS PELOS MAIS VELHOS E AS DEMANDAS KAINGANG POR ACESSO À SAÚDE E EDUCAÇÃO NA TERRA INDÍGENA <i>PÓ MÁG</i>	73
4.1 A transmissão dos saberes entre os Kaingang	73
4.2 As tentativas de escolarização indígena e o cenário a partir da Constituição Federal de 1988	79
4.3 A luta da Terra Indígena <i>Pó Mág</i> pela garantia de acesso à saúde e educação.....	85
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	95
REFERÊNCIAS	97
APÊNDICES	110
ANEXO.....	119

1 INTRODUÇÃO

Os Kaingang são um grupo étnico indígena que tem como seus tradicionais territórios as áreas do planalto meridional brasileiro, cobertas por florestas de araucária, desde a bacia do rio Tiete no estado de São Paulo até as bacias hidrográficas do lago Guaíba, Sinos, Caí e Taquari-Antas no estado do Rio Grande do Sul. Pertencentes ao tronco linguístico Jê, os Kaingang diferentemente de outras populações indígenas que viviam próximas a eles, só foram diretamente atingidas pelo contato com populações não indígenas a partir do século XIX, em um momento em que o recém-criado Estado nacional brasileiro buscava ocupar suas áreas de fronteiras com populações de origem europeia.

Este contato e o subsequente conflito gerado a partir dele originaram um processo de expulsão das populações Kaingang de seus territórios a partir da iniciativa estatal de confiná-los em aldeamentos. Nestes espaços, essas populações foram submetidas às tentativas de catequização e de formação de mão de obra agrícola barata para a economia local, práticas empreendidas pelo Brasil a partir das políticas indigenistas adotadas, independentemente dos regimes que o governaram, ao longo dos séculos XIX e XX.

Mesmo com as políticas repressivas, as populações Kaingang jamais deixaram de circular por seus territórios e a partir da década de 1950, passam a empreender um processo de reterritorialidade sobre suas áreas tradicionais, estabelecendo terras indígenas em espaços agora ocupadas por contextos urbanos. No Vale do Taquari, Rio Grande do Sul, esse processo intensifica-se por volta da década de 1960, com o surgimento da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, localizada no município de Estrela.

Posteriormente outras sete terras indígenas surgiram, distribuídas em áreas da porção centro norte do Rio Grande do Sul. A mais recente destas terras indígenas é a *Pó Mág*, localizada no município de Tabaí, também no Vale do Taquari, instalada como medida compensatória às comunidades Kaingang da região e proximidades em virtude da duplicação

da rodovia BR 386, atingidas direta ou indiretamente pelas obras. A Terra Indígena *Pó Mág* surge então em uma área de terra nos arredores do município de Tabaí, onde se fixam Kaingang oriundos da Terra Indígena *Foxá*, sendo um desdobramento desta.

Considerando a perspectiva de historicidade dos próprios indígenas, este estudo busca apresentar aspectos relacionados ao contexto de surgimento da Terra Indígena *Pó Mág* e a atuação dos indígenas Kaingang neste processo. Também se procura analisar aspectos ligados às suas demandas em relação ao acesso à saúde e educação, além da relação com a sociedade nacional envolvente.

Vale ainda salientar que a *Pó Mág* não se trata de uma terra indígena segundo os preceitos jurídicos do Estado nacional brasileiro, assim como algumas outras terras indígenas Kaingang abordadas nesse estudo, uma vez que não se configura em uma área indígena demarcada conforme defende o artigo 231 da Constituição Federal de 1988. No entanto, em decorrência da *Pó Mág* estar em vias de ser demarcada e pelo fato da bibliografia manuseada neste estudo utilizar-se de várias designações para se referir às áreas indígenas, este trabalho utilizou-se do termo “Terra Indígena” no sentido proposto por Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro (1979), onde o mesmo adquire uma dimensão de territorialidade, portanto repleto de características simbólicas e culturais.

Desse modo, a problemática levantada em relação à Terra Indígena *Pó Mág* consiste em entender como se deu o processo de instalação da comunidade Kaingang no município de Tabáí? Qual o tratamento dispensado pela sociedade envolvente à presença indígena no município de Tabáí? E quais as demandas empreendidas pela comunidade na busca por sua continuidade cultural e pela consolidação de seus direitos constitucionais em relação ao acesso à saúde e educação pública? Como hipóteses, levanta-se que, assim como ocorrera no processo de instalação das demais terras indígenas em áreas de contextos urbanos, a comunidade da *Pó Mág* enfrenta a contínua desconfiança da sociedade envolvente, que não compreende a presença indígena na região e nem a alteridade cultural destas populações, cabendo às lideranças locais o papel de atuar junto aos órgãos competentes pela resolução das demandas da comunidade.

O objetivo do trabalho, portanto, é analisar o surgimento da Terra Indígena *Pó Mág*, no contexto de reterritorialidade Kaingang sobre seus tradicionais territórios na porção centro norte do Rio Grande do Sul a partir do protagonismo de seus atores. Como objetivos específicos, aponta-se:

a) Apresentar o processo histórico das populações Kaingang, do pré-contato ao processo de reterritorialidade, dando destaque às políticas indigenistas promovidas pelo Estado brasileiro e como estas afetaram as populações Kaingang;

b) Analisar o contexto da instalação da Terra Indígena *Pó Mág* como parte do processo de reterritorialidade e o tratamento da sociedade envolvente à comunidade indígena;

c) Discutir e apresentar como a cosmologia fornece os códigos necessários para a manutenção cultural do grupo e como as comunidades Kaingang da região do Vale do Taquari buscam dar continuidade a suas tradições a partir da realização do cerimonial do *Kikikoi*;

d) Identificar a importância das questões relacionadas ao acesso à saúde e educação na Terra Indígena *Pó Mág* e como essas demandas são tratadas pela comunidade.

Como justificativa, destaca-se que é de conhecimento a ampla bibliografia existente sobre as populações Kaingang, principalmente no que tange ao seu contexto histórico e cultural. No entanto, há uma defasagem bibliográfica quando o assunto está relacionado a áreas indígenas Kaingang não localizadas em territórios que corresponderam aos grandes aldeamentos do século XIX, e principalmente à presença destes em áreas de contexto urbano do Rio Grande do Sul. Defasagem esta que no Vale do Taquari vem sendo superada na última década, tanto em relação ao passado arqueológico, em virtude de trabalhos realizados pelo Setor de Arqueologia do Centro Universitário Univates, como em relação às terras indígenas *Foxá* e *Jamã Tÿ Tãnh*, graças a monografias produzidas por egressos do curso de História da mesma instituição, e de bolsistas e colaboradores do projeto de Extensão “História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas”.

Desse modo, este trabalho se justifica pelo ineditismo em relação à Terra Indígena *Pó Mág*, pois são aqui apresentadas em primeira mão as questões relacionadas à instalação desta comunidade. Justifica-se ainda a necessidade de tornar a existência da Terra Indígena *Pó Mág* conhecida entre a comunidade não indígena do Vale do Taquari, que assim como a sociedade nacional, ignora e invisibiliza as populações indígenas existentes ao seu redor, algo que também ocorre no meio acadêmico.

A produção deste estudo contou com uma revisão bibliográfica acerca da questão indígena, em especial a Kaingang, onde se buscou revisitar estudos que discutam questões relacionadas à cultura, organização social, cosmologia e história. Desse modo, a obra de Pierre Mabilde “Apontamentos sobre os índios selvagens da nação Coroados dos matos da

provincia do Rio Grande do Sul” (1983)¹, é de importância imensurável no estudo dos Kaingang uma vez que é o primeiro estudo relacionado a essa população, sendo fruto de um período de convivência entre o autor e o grupo. São apresentadas ali questões relacionadas à organização política e as crenças dos Kaingang, além de um registro da vida cotidiano dessa população.

Na obra “Actualidade indígena” (1908) de Telêmaco Borba², são apresentadas questões relacionadas à cosmologia Kaingang através de relatos recolhidas pelo autor junto ao cacique Arakxô, liderança Kaingang do oeste do Paraná em princípios do século XX. Através do trabalho de Borba pode-se vislumbrar os mitos e lendas que compõem o pensamento acerca da origem do povo Kaingang e seus elementos constituidores, como por exemplo, a terra.

Herbert Baldus na obra “O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas” (1937), relata um importante aspecto da cultura Kaingang que é o cerimonial e o trato dispensado aos mortos por essa sociedade. Através dele, busca-se compreender o papel dos espíritos e da mitologia no funcionamento da organização social Kaingang, assim como suas práticas rituais e mortuárias.

Sobre o contexto histórico das populações indígenas Kaingang, importante questão para a compreensão do processo de instalação da Terra Indígena *Pó Mag*, pode-se citar o estudo de Ítala Basile Becker intitulado “O índio Kaingang no Rio Grande do Sul” ([1976] 1995), que busca apresentar questões relacionadas à história, cultura, crenças, hábitos e subsistência das populações Kaingang desde o século XVII, onde ocorrem os primeiros contatos com o não indígena, até meados do século XX. Desse modo, o trabalho apresenta a relação dos Kaingang com o não indígena, o processo de colonização que afetou diretamente essa população no seu território e a relação desta etnia com suas práticas rituais, dando amplo destaque à sua relação com o mundo dos mortos e dos espíritos.

Na dissertação de Marisa Schneider Nonnenmacher intitulada “Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul (Século XIX)” (2000), são tratadas de questões relacionadas às políticas de aldeamentos e outras políticas indigenistas do Estado nacional brasileiro ao longo do

¹ A obra publicada *pos mortem* em 1983 na integra por suas netas, registra a experiência como prisioneiro ao longo de dois anos pelos indígenas Kaingang de Pierre François Alphonse Booth Mabilde (1806 – 1892), engenheiro belga que viveu no Rio Grande do Sul entre 1833 e o ano de seu falecimento (LAROQUE, 2000).

² Telêmaco Augusto Enéas Morosini Borba (1840 – 1918), sertanista, político e escrito paranaense que produziu estudos etnográficos sobre os Kaingang.

século XIX. A obra também introduz as articulações das lideranças Kaingang frente a essas políticas.

Na dissertação de Luís Fernando da Silva Laroque intitulada “Lideranças Kaingang no Brasil meridional (1808–1889)” (2000), são discutidas questões relacionadas ao protagonismo das lideranças Kaingang em relação às frentes de expansão no Rio Grande do Sul do século XIX. Dessa maneira, o autor demonstra a participação ativa dessa população no processo histórico, contribuindo para a desconstrução da tese do indígena passivo frente às transformações que ocorreram ao seu redor.

Cíntia Régia Rodrigues em um artigo intitulado “As populações indígenas e o Estado nacional pós-ditadura militar” (2005), discute as políticas indigenistas brasileiras no período da ditadura militar (1964-1985). O trabalho concentra-se em apresentar a transferência da responsabilidade pela questão indígena do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão criado no início do século XX, para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada em 1967. Por fim, introduz uma breve descrição das conquistas alcançadas pelos indígenas com a constituição de 1988, que devolve o país a uma democracia.

No artigo “Os Kainganges: momentos de historicidade indígenas” (2009), o autor Luís Fernando da Silva Laroque aborda o século XIX e a ação Kaingang através de suas lideranças em relação às frentes de expansão não indígena e suas políticas de aldeamento. O trabalho procura dar um enfoque na organização política Kaingang através da existência dos *pã’i* (chefes menores) e os *pã’i mbâng* (chefes maiores), e a atuação destes como lideranças altamente reconhecidas.

Na dissertação de Sandor Fernando Bringmann, “Índios, colonos e fazendeiros: conflitos interculturais e resistência Kaingang nas terras altas do Rio Grande do Sul (1829-1860)” (2010), são apresentadas questões sobre o relacionamento das populações Kaingang com a terra e seu território, além da importância destes conceitos para a construção cultural do grupo. Também é abordado na obra as políticas indigenistas do Estado nacional brasileiro e as frentes de expansão da sociedade não indígena frente aos territórios Kaingang no século XIX, assim como questões relacionadas à cultura e a organização política dessa população.

Sobre questões ligadas à cultura e a cosmologia, pode-se citar o artigo de Juracilda Veiga intitulado “Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais” (2004), onde são discutidas as questões relacionadas às crenças e práticas rituais Kaingang e suas percepções e relações com

o mundo dos mortos. Desse modo, a autora articula o mito de origem deste grupo, baseado na crença dos dois irmãos míticos, às práticas culturais Kaingang.

Por sua vez, no livro, resultante de sua dissertação de mestrado “Aspectos fundamentais da cultura Kaingang” (2006), Juracilda Veiga reflete sobre as populações pertencentes ao grupo Jê em relação ao contexto histórico arqueológico e territorial Kaingang no Brasil meridional. Entre outras questões, a autora comenta sobre o uso da denominação “Kaingang” para este grupo Jê, e outras questões relacionadas à historicidade, à cultura, à língua, e as práticas rituais, além da economia e subsistência Kaingang.

Sobre a organização sócio espacial Kaingang, referencia-se o trabalho de Kimye Tommasino intitulado “Homem e natureza na bacia do Tibagi” (2004), que analisou essa questão entre as comunidades Kaingang da bacia do rio Tibagi no Paraná. Segundo a autora, essa organização sócio espacial caracteriza-se tradicionalmente pelos *wãre* e *emã*. Os *emã* são os acampamentos fixos, as aldeias, e na atualidade as Terras Indígenas. Os *wãre* por sua vez, são acampamentos provisórios erguidos próximos às margens dos rios ou em meio à floresta. Nesses acampamentos, os Kaingang buscam através da caça, pesca e coleta, criar provisões para serem levados aos *emã*.

Sobre as terras indígenas Kaingang localizadas na região metropolitana de Porto Alegre e que constituem laços de parentesco com as aldeias do Vale do Taquari, há a tese “*Mrũ Jykre – A cultura do cipó: territorialidades Kaingang na margem leste do lago Guaíba, Porto Alegre, RS*” (2005), de Ana Elisa de Castro Freitas, que apresenta um panorama da presença indígena na formação étnica da região do Rio Grande do Sul e do Uruguai, além da relação indígena com a sociedade envolvente que se forma nessa região. Na sequência da obra, são apresentadas questões sobre o contexto histórico e cultural das terras indígenas Kaingang de Porto Alegre, assim como o protagonismo político indígena na busca por solucionar as demandas das comunidades Lomba do Pinheiro, Morro do Osso e Morro Santana.

A dissertação de Alexandre Magno Aquino intitulada “*Ën ga vyg ãn tóg ‘nós conquistamos nossas terras’: os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul*” (2008) são apresentados dados históricos e culturais das aldeias Kaingang localizadas em Porto Alegre (Morro do Osso, Morro Santana, Lomba do Pinheiro) e a aldeia localizada em São Leopoldo (*Por Fi*), desde a vinda destes grupos das antigas áreas de aldeamento, processo que se inicia nos primeiros anos da década de 1990, até os dias atuais. Além disso, o autor trabalha a

atuação das lideranças nesse processo e os conceitos relacionados ao espaço (*emã*) e (*wãre*) e a temporalidade (*uri*, *vãsy* e *gufã*) dos indígenas Kaingang.

Sobre a presença indígena Kaingang no Vale do Taquari, houve nos últimos anos a produção de inúmeros trabalhos tratando desta temática. Entre eles, o artigo “De coadjuvantes a protagonistas: seguindo o rastro de algumas lideranças Kaingang no sul do Brasil” (2005) de Luís Fernando da Silva Laroque, onde é apresentando o papel de algumas importantes lideranças Kaingang desde o século XIX até os dias atuais. Neste trabalho, o autor também enfatiza o protagonismo das lideranças das terras indígenas do Vale do Taquari na busca pela conquista de suas demandas.

Na monografia “Essa terra já era nossa: um estudo histórico sobre o grupo Kaingang na cidade de Lajeado” (2010), Marilda Dolores Oliveira busca situar a realidade e as migrações das populações Kaingang desde o século XIX até a atualidade em espaços de contexto urbano do Vale do Taquari. Passando pelos aldeamentos no norte do estado e o retorno a seus territórios originais em fins do século XX e início do XXI, bem como sua instalação no município de Lajeado, a luta pela terra, a conquista de uma área de terra para a instalação da aldeia *Foxá* e os problemas decorrentes do projeto de construção de um presídio estadual próximo aos limites da comunidade.

Na monografia “Crianças indígenas Kaingang em escola não indígena: um estudo de caso envolvendo a Escola Estadual de Ensino Fundamental Manuel Bandeira, em Lajeado/RS” (2011), Lylian Mares Cândido Gonçalves procurou pesquisar a trajetória da comunidade Kaingang da Terra Indígena *Foxá* e o início da educação escolar das crianças dessa comunidade na escola Manuel Bandeira. Nos dez anos de existência da *Foxá*, abordados no estudo, a demanda por uma educação para suas crianças tenha sido a luta mais amena vivida pela comunidade da Terra Indígena *Foxá*.

Juciane Beatriz Sehn da Silva em sua monografia intitulada “Territorialidade Kaingang: um estudo histórico da aldeia Kaingang Linha Gloria, Estrela-RS” (2011) buscou apresentar um breve histórico da comunidade Kaingang Linha Glória, hoje denominada *Jamã Tÿ Tãnh*, desde a presença do grupo na cidade de Santa Cruz do Sul até sua fixação no município de Estrela. Segundo a autora, o fato da comunidade ter se fixado em Estrela vem ao encontro da questão cosmológica de território que eles possuem, pois foi ali que seus antepassados enterraram seus cordões umbilicais (umbigos). Desse modo, essa área faz parte do tradicional território Kaingang, estando os indígenas apenas realizando um processo de reterritorialidade.

Emeli Lappe na monografia “Natureza e territorialidade: um estudo sobre os Kaingang das terras indígenas Linha Glória/Estrela, *Por Fi Gâ*/São Leopoldo e *Foxá*/Lajeado” (2012) busca analisar aspectos relacionados ao ambiente, territorialidade e cultura Kaingang nas terras indígenas Linha Glória, hoje *Jamã Tÿ Tãnh*, *Por Fi Gâ* e *Foxá*. Para isso, a autora apresenta aspectos históricos culturais dos Kaingang e das comunidades trabalhadas. O estudo dessas terras indígenas é importante à medida que há relações de parentesco entre essas comunidades e a Terra indígena *Pó Mág*, especialmente na Terra Indígena *Foxá*, uma vez que esta é a comunidade de origem de muitos dos Kaingang da *Pó Mág*.

Uma vez que a Terra Indígena *Pó Mág* localiza-se próxima a um centro urbano e é cada vez mais perceptível a presença indígena nesse meio, deve-se apontar o artigo de Emeli Lappe e Luís Fernando da Silva Laroque intitulado “Um estudo sobre indígenas Kaingang em áreas urbanas no Rio Grande do Sul” (2013) que busca analisar a presença indígena Kaingang próximo a centros urbanos do Vale do Taquari. Segundo os autores, a presença Kaingang em áreas de contexto urbano visa manter a sustentabilidade econômica do grupo através da venda de seu artesanato, uma vez que os indígenas não conseguem, nos dias atuais, manter-se apenas com a agricultura de subsistência e com a coleta de produtos nas matas.

A dissertação de Marinez Garlet intitulada “Entre cestos e colares, faróis e para-brisas: crianças Kaingang em meio urbano” (2010), apresenta questões relacionadas à Terra Indígena *Por Fi Gâ* como dados demográficos, educação, saúde e sustentabilidade. Sobre esse último aspecto, a autora dá especial enfoque para a venda do artesanato por parte dos Kaingang e a relação deste com a sociedade nacional envolvente.

As fontes documentais utilizadas para pesquisa, por sua vez, foram levantadas junto a órgãos federais, estaduais e municipais localizados no Rio Grande do Sul. Na prefeitura municipal de Lajeado, conseguiu-se obter documentação referente à Lei Nº 8.053 de 13 de agosto de 2008 que institui o cargo comissionado de agente indígena de saúde para atender a população desta origem presente no município, demonstrando que houve conquistas por parte dos indígenas que tentam agora em Tabaí, alcançar essas mesmas demandas.

Na Secretária Estadual de Saúde Indígena, (SESAI), obteve-se a portaria estadual nº 41/2013, publicada no Diário Oficial do estado do Rio Grande do Sul do dia 1º de fevereiro de 2013 (RIO GRANDE DO SUL, 2013), que regulamenta o repasse de verbas para municípios que apresentam populações indígenas vivendo em seu território. Com o estabelecimento da Terra Indígena *Pó Mág*, o município de Tabaí pode iniciar o acesso a essa

verba estadual, de modo a fomentar as questões ligadas ao acesso à saúde deste grupo indígena.

Também apontamos o “Relatório final Antropologia na área de duplicação da BR 386, Triunfo, Tabai, Taquari, Fazenda Vila Nova, Bom Retiro do Sul e Estrela – RS aldeia Kaingang TI Estrela” (2008) de autoria de Jaci Rocha Gonçalves e o “Programa de apoio às comunidades Kaingangs – Plano básico ambiental das obras de duplicação da rodovia BR 386, segmento 350,8 – Km 386,0, com 35,2 Km de extensão” (2010) de Ledson Kurtz de Almeida e Ricardo Cid Fernandes. Os referidos trabalhos, de cunho antropológico e arqueológico respectivamente, demonstram os efeitos que as obras de duplicação da rodovia BR 386 iriam causar na terra indígena de Estrela e nas regiões próximas. Esse relatório aponta a necessidade de se concederem aos Kaingang da região medidas que os compensariam da perda territorial ocorrida em virtude das obras na rodovia BR 386.

Umas das principais fontes documentais do presente estudo é o Procedimento Provisório Nº 1.29.000.002074/2014-11 (BRASIL, 2014), obtido junto ao Ministério Público de Porto Alegre, que agrupa uma série de ofícios, atas e processos que tratam dos conflitos entre a comunidade Kaingang de Tabai e a sociedade não indígena envolvente. Salienta-se nesta documentação questões relacionadas às demandas indígenas como saúde e educação não atendidas pela municipalidade. No referido documento encontra-se também, documentação referente à compra pela União, através do Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT), da área onde atualmente se localiza a Terra Indígena *Pó Mag* como parte das medidas compensatórias da duplicação da rodovia BR 386.

Por último, na Prefeitura Municipal de Tabai, obteve-se o Ofício nº 615/2014/PRES/FUNAI-MJ presente no processo MJ - Nº 08620.000719/2008-11 (OFÍCIO, 2014b), que trata da presença Kaingang no município. Neste documento enviado pela FUNAI à Prefeitura Municipal de Tabai, o órgão de assistência indígena informa os motivos da presença Kaingang no município e solicita que o governo local garanta aos indígenas os direitos a eles assegurados pela constituição, como o acesso à saúde e educação diferenciada.

A base teórica que fundamenta a temática deste estudo está baseada em autores que trabalham questões ligadas a aspectos culturais, da natureza, espaço, territorialidade e memória. Também são utilizados autores que trabalham questões ligadas à organização política das populações indígenas de uma maneira geral.

Sendo assim, com o intuito de buscar compreender questões relacionadas à organização político social indígena, utilizaram-se os estudos em antropologia política de Pierre Clastres que pesquisou essa temática entre as populações Guayakil e Yanomâmi, apresentando os resultados em suas obras “A sociedade contra o Estado” ([1974] 1979) e a “Arqueologia da violência” ([1980] 2014). A partir das considerações levantadas por Clastres, pode-se compreender melhor o papel das lideranças entre as populações indígenas como os Kaingang.

A obra de Roque de Barros Laraia, intitulada “Cultura – Um conceito antropológico” ([1986] 2009) discute o conceito de cultura e como este fora pensado ao longo da história, desde as primeiras reflexões acerca do tema até o que diz a Antropologia atual. Segundo Laraia, cultura é um longo processo acumulativo e complexo de conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes, capacidade e hábitos adquiridos através da inserção do homem em uma sociedade. Ao longo da obra, Laraia também desconstrói os determinismos geográfico e biológico, teorias equivocadas porém muito difundidas, ligadas ao longo da história ao conceito de cultura.

Rafael José dos Santos no estudo “Antropologia para quem não vai ser antropólogo” (2005), segue a mesma linha do trabalho de Laraia. Nela, o autor apresenta o papel e a importância da Antropologia e de suas teorias e metodologias nos estudos relacionados às diversidades culturais. Segundo Santos, o termo Antropologia é bastante complicado de ser definido, pois os objetos de estudos de um antropólogo são muitos, já que trabalha questões sociais, compreendendo, interpretando e explicando as diferentes relações de homens e mulheres dentro de uma sociedade. Desse modo, Antropologia é um conjunto de teorias, métodos e técnicas de pesquisa, com o objetivo de aprender mais sobre hábitos e práticas culturais de outros grupos.

O antropólogo Clifford Geertz, no trabalho “A interpretação das culturas” (1978), salienta que o conceito de cultura deve ser trabalhado a partir de uma ciência interpretativa, que procure os significados dos códigos estruturados dos grupos sociais. Essa ciência interpretativa para o autor é a Etnografia, que consiste em estabelecer relações com a cultura estudada, selecionar informantes, transcrever textos, produzir diários de campo.

No artigo de Fredrick Barth “Os grupos étnicos e suas fronteiras” incluso no livro “O guru, o iniciador e outras variações antropológicas” ([1969] 2000), são discutidas questões relacionadas às fronteiras étnicas e seus grupos. Segundo Barth, o conceito de fronteira étnica existe para demonstrar que há interações entre as diferentes culturas, pois segundo o autor, a

lógica de fronteira consiste no fato de que ela pode ser atravessada. A interação de grupos nas fronteiras étnicas, diferentemente do que comumente se pensa, não causa a minimização cultural de um grupo em relação ao outro, pelo contrário. O que ocorre nessas situações, segundo o autor, é a auto identificação do indivíduo como pertencente ao seu grupo, através da percepção da diferença cultural em relação ao outro. Estes trabalhos auxiliaram a compreensão das questões sobre cultura e as relações com o não indígena existentes na Terra Indígena *Pó Mág*.

Sobre os conceitos “terra” e “território indígena” temos o artigo de Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro intitulada, “Terras e territórios indígenas no Brasil” (1979). Segundo os autores, o conceito “Terra Indígena” surge a partir das pressões sofridas pelas populações indígenas com as frentes de expansão, obrigando-as a se estabelecerem em áreas específicas e que não ofereciam os recursos apreciados pela sociedade nacional. Entretanto, o conceito “território indígena” é muito mais abrangente, pois trata não só da dimensão espacial como também agrega o social, o político e o cosmológico influenciando na construção cultural e de identidade do grupo étnico.

Nesta mesma linha podemos mencionar o artigo de Paul Elliot Little intitulado “Espaço, memória e migração: por uma teoria de reterritorialidade” (1994), sobre questões ligadas a territorialidade indígena. Neste estudo o autor apresenta e discute os conceitos de espaço, de memória e de migração, demonstrando como grupos étnicos constroem sua territorialidade a partir das memórias coletivas. Para isso, Little utiliza o exemplo dos indígenas Sioux dos EUA, os quais acreditam que uma cadeia de montanhas localizadas nos estados de Dakota do Sul e Dakota do Norte seja um território sagrado, devido a uma construção coletiva que os faz acreditar que eles habitam essas montanhas desde tempos pretéritos, quando na verdade há indícios de que esse grupo só tenha chegado a essas montanhas em fins do século XVIII. Expulsos dessas montanhas na segunda metade do século XIX por colonos de origem europeia que também se territorializaram no local, ou seja, que construíram suas próprias memórias coletivas sobre essas montanhas, os Sioux buscam a reterritorialidade desde então.

No âmbito dos saberes tradicionais e do processo histórico dos indígenas em espaços escolares, destaca-se o artigo de Gersem Baniwa “Os desafios da educação indígena intercultural no Brasil: avanços e limites na construção de políticas públicas” inserido na obra “Etnohistória, história indígena e educação” (2012), são discutidas questões referentes à construção da educação indígena ao longo de cinco séculos de ocupação não indígena em

terras brasileiras. O autor aponta a Constituição Federal de 1988 como um marco de ruptura entre o ensino indígena baseado no princípio de tutelação e uma escola indígena autônoma, baseada na perspectiva de manutenção e fortalecimento étnico-cultural.

Através destes trabalhos de cunho bibliográfico, teórico e documental, entre outros, procura-se compreender as dinâmicas das comunidades Kaingang do Vale do Taquari, especificamente a da Terra Indígena *Pó Mág*. Desse modo, o desenvolvimento da pesquisa proposta acontecerá através da interligação entre os referenciais teórico e bibliográfico e a pesquisa documental e etnográfica.

Sobre a metodologia do trabalho, esta se constituiu a partir de um estudo qualitativo com análise de conteúdo tomando como base a abordagem etnográfica. Sendo assim, os procedimentos metodológicos contarão com a revisão bibliográfica publicada sobre a temática e o levantamento documental presente nos órgãos oficiais. Além disso, foram realizadas visitas à terra indígena pesquisada, documentadas através da elaboração de diários de campo e de registros fotográficos, bem como entrevistas com os indígenas utilizando-se da metodologia da História oral.

Segundo Godoy (1995), o método de estudo qualitativo é uma análise empírica no ambiente natural, ou seja, em campo, e que é amplamente utilizado nos estudos antropológicos e etnográficos. No estudo qualitativo, os dados são coletados a partir do uso de instrumentos eletrônicos para o registro de fotografias e para a gravação de entrevistas que são posteriormente transcritas. Segundo a autora, a coleta de dados também deve ocorrer através de anotações do pesquisador sobre suas percepções no ambiente de estudo, que são posteriormente transformados em diários de campo. Os dados levantados são posteriormente examinados visando à compreensão ampla do objeto de estudo.

Sobre a etnografia, podemos apontá-la como um método antropológico de estudo que visa oferecer ao grupo estudado voz às suas próprias percepções, e consiste segundo Uriarte (2012), na convivência com o grupo estudado. Um estudo etnográfico, segundo a autora, é produzido através de três fases. A primeira delas é um estudo teórico e bibliográfico já produzido sobre o grupo a ser estudado. A segunda fase diz respeito ao trabalho de campo, com a convivência e a criação de relações com o grupo estudado, o que fornece ao pesquisador informações e dados que serão, na terceira fase, transformados em diários de campo para posterior análise, conforme indica a metodologia qualitativa. A utilização no presente estudo de dados recolhidos *in loco* e registrados através dos diários de campo e dos

registros fotográficos está condicionada a autorização prévia da liderança da comunidade estudada a partir do Termo de Anuência Prévia (TAP) (APÊNDICE A).

A História oral é relevante para a execução do trabalho uma vez que, as sociedades indígenas, nesse caso especificamente os Kaingang, são sociedades ágrafas que somente após a conquista passam a fazer uso da escrita. Além disso, as sociedades ameríndias tem na oralidade um meio de repassar às gerações vindouras aspectos culturais ligados a hábitos, crenças, mitos e histórias. Desse modo, a História oral, através da utilização de entrevistas, fornece a possibilidade da produção de uma história do tempo presente, fugindo do tradicional estudo do passado através de documentação, tão enraizado no ser historiador (POLLAK, 1992). Essa ação gera uma produção da história a partir do ponto de vista daquele componente social que não gera fontes oficiais, ou seja, as camadas populares, periféricas ou marginalizadas da sociedade, onde se encontram as populações indígenas, que em demasia sofrem com o processo de invisibilização.

Conforme aponta Paes (2003) em um estudo realizado junto aos indígenas Terena de Mato Grosso do Sul, o uso da História oral entre as populações indígenas pode contribuir para revitalização da cultura, da autoestima e das tradições próprias dessas populações. Desse modo, a utilização desta metodologia vem ao encontro da transmissão das tradições entre as populações indígenas realizadas a partir da oralidade.

Segundo Cruz (2005), as entrevistas semiestruturadas devem ser minuciosamente preparadas antes de serem realizadas. Questões como quem será entrevistado e onde ocorrerão as entrevistas devem ser bem avaliadas. As entrevistas podem ser conduzidas, segundo o autor, a partir de três métodos distintos, a dirigida, a semidirigida e a não dirigida. O método empregado para a produção das entrevistas presentes neste estudo fora pensando a partir de questionários semidirigidos, onde as perguntas são feitas pelo entrevistador sem seguir uma ordem ou estrutura, de modo que os indígenas entrevistados na Terra Indígena *Pó Mág* deem continuidade aos seus relatos sobre sua historicidade indígena.

As entrevistas foram transcritas seguindo alguns procedimentos sugeridos por Cruz (2005), como a transcrição de passagens pouco audíveis entre colchetes; a transcrição de dúvidas em silêncios utilizando reticências; e a correção em notas de erros por parte do entrevistado em relação a datas e nomes, preservando na transcrição a fidelidade ao que foi dito pelo entrevistado. Além disso, aos entrevistados será solicitada a aprovação do uso das entrevistas para o trabalho mediante o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE),

importante instrumento para a utilização de relatos pessoais em trabalhos acadêmicos, sendo um próprio para indígenas (APÊNDICE B) e outro para não indígenas (APÊNDICE C).

Para o presente estudo, visto que foram entrevistados indígenas e não indígenas, estes últimos atuantes nas áreas de saúde e educação, optou-se pela construção de três diferentes questionários. O primeiro, direcionado aos indígenas, contém questões sobre cultura, territorialidade e saberes tradicionais (APÊNDICE D). O segundo, direcionada a uma gestora da área de saúde, aborda questões sobre como a saúde indígena é pensada ou dirigida pelos órgãos competentes (APÊNDICE E), o que também acontece em relação à educação (APÊNDICE F).

Desse modo, foram realizadas cinco entrevistas, sendo que os entrevistados não terão seus nomes revelados, sendo designados por E1, E2, E3 e sucessivamente. A entrevista dois contou com mais de um interlocutor, sendo estes designados de E2a e E2b. Quatro das entrevistas foram realizadas com indígenas Kaingang e as outras duas com gestores não indígenas. Houve apenas uma entrevista realizada com um membro da Terra Indígena *Pó Mág*, sendo esta a agente de saúde indígena local. Tal procedimento justifica-se devido à morte do cacique Francisco *Rockã* dos Santos em meio a produção do trabalho, perdendo-se assim uma relação de reciprocidade construída anteriormente com aquela liderança e que ainda está em processo de construção com o atual cacique.

Além da História oral, a Etnohistória e seus procedimentos também foram utilizados na produção deste estudo. Segundo Cavalcante (2011), a Etnohistória é um método interdisciplinar de compreender as sociedades e culturas tradicionais, a partir de seus respectivos contextos históricos, visando não só a dimensão das mudanças, mas também a dimensão das permanências. A prática etnohistórica permite ao pesquisador uma maior liberdade metodológica uma vez que é o objeto de pesquisa que determina as fontes. Como uma das problemáticas deste trabalho é a relação dos indígenas Kaingang da *Pó Mág* com a sociedade envolvente, a documentação produzida pelos órgãos oficiais fora analisada, buscando aplicar a essas fontes uma crítica documental.

Sobre a pesquisa documental, aponta-se o método de trabalho empregado por Pimentel (2001). Segundo a autora, o início dos trabalhos com a documentação inicia-se com o chamado “garimpo” onde toda documentação relevante para a pesquisa deve ser buscada junto a arquivos e órgãos públicos. O segundo passo diz respeito à organização da documentação, criando-se uma pasta para cada documento onde deva conter um resumo e a referência bibliográfica do documento, além de transcrições de trechos relevantes que depois

de organizados devem ser analisado visando a atender os objetivos da pesquisa. Como a documentação trata-se de relatórios, ofícios e processos administrativos elaborados por órgãos governamentais, a análise desse material acontece de maneira a elucidar a relação do Estado nacional para com as populações indígenas.

Os procedimentos metodológicos referidos, assim como a análise de bibliografia referente à questão indígena ou especificamente aos Kaingang fazem parte do processo de pesquisa do presente estudo. Os procedimentos descritos visam produzir uma análise sobre as questões ligadas a terra, a sustentabilidade econômica e as relações dos indígenas Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág* com a sociedade envolvente.

Além da presente introdução que conta com a apresentação dos objetivos, da problemática e dos referenciais teóricos e metodológicos, o capítulo seguinte “A luta do povo Kaingang: territorialidade, reterritorialidade e a Terra Indígena *Pó Mág*” contará com um breve relato do processo histórico das populações indígenas Kaingang, discutindo inicialmente as questões culturais e sua organização sócio política, o contato com as frentes de expansão no século XIX, as políticas indigenistas postas em prática pelo Estado nacional brasileiro e principalmente o processo de reterritorialidade imprimido por essa população na segunda metade do século XX, levando à formação da Terra Indígena *Pó Mág*. No capítulo “Mitos, ritos e o cerimonial do *Kikikoi* nas terras indígenas em contextos urbanos”, por sua vez, será discutido a questão da morte entre os Kaingang e como o tratamento dispensado aos mortos está respaldado na cosmologia do grupo além de apresentar o modo como esta é pensada e posta em prática pelas comunidades indígenas presentes na bacia hidrográfica Taquari-Antas através do cerimonial do *Kikikoi*.

No capítulo “Os saberes tradicionais repassados pelos mais velhos e as demandas Kaingang por acesso à saúde e educação na Terra Indígena *Pó Mág*” será apresentada como a comunidade Kaingang vem lutando para terem seus direitos constitucionais respeitados em relação ao acesso à saúde e educação. Desse modo, se perceberá o protagonismo indígena na luta pelos seus direitos demonstrando a participação ativa desse povo em seu processo histórico. As considerações finais buscarão apresentar um fechamento do que fora discutido e abordado ao longo do trabalho, demonstrando se os objetivos foram alcançados ou não e se as hipóteses levantadas contemplaram a problemática. As referências utilizadas no estudo, os apêndices e o anexo se encontram nas páginas finais do trabalho.

2 A LUTA DO POVO KAINGANG: TERRITORIALIDADE, RETERRITORIALIDADE E A TERRA INDÍGENA *PÓ MÁG*

Neste capítulo será apresentado um breve relato do processo histórico das populações indígenas Kaingang, o contato com as frentes de expansão no século XIX, as políticas indigenistas postas em prática pelo Estado nacional brasileiro e principalmente o processo de reterritorialidade imprimido por essa população na segunda metade do século XX, levando à formação de terras indígenas em áreas urbanas, entre elas a *Pó Mág*, localizada no município de Tabaí, Vale do Taquari, no estado do Rio Grande do Sul. Além disso, será apresentando um panorama de aspectos culturais dessa sociedade, como a exogamia, a relação com o mundo natural e sobrenatural, sua concepção de territorialidade e organização sociopolítica e cosmológica.

2.1 Territorialidade e aspectos culturais Kaingang

Os Kaingang são um grupo indígena pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê, e assim como os Xogleng, fazem parte das populações Jê meridionais. Segundo dados do Censo Demográfico de 2010 (IBGE, 2012), os Kaingang se constituem no terceiro maior grupo populacional indígena do Brasil, com uma população 37.470 pessoas, sendo superados apenas pelos Guarani-Kaiowá³ e os Tikúna, com populações de 43.401 e 46.045 pessoas respectivamente.

Segundo Laroque (2009), o tradicional território Kaingang se estendia na direção sul e sudoeste brasileiro a partir da bacia do rio Tietê, no estado de São Paulo, passando pelo norte e centro-oeste do estado do Paraná, o oeste de Santa Catarina e o centro norte do estado do Rio Grande do Sul, alcançando, até o século XIX, a província argentina de Misiones.

³ Não confundir com os Guarani-M'byá, que habitam territórios nas regiões sudeste e sul do Brasil, assim como partes da Argentina, Uruguai e Paraguai.

Atualmente, a maior área Kaingang é a Terra Indígena *Xapecó*, localizada no oeste do estado de Santa Catarina, com uma população de 5.105 indígenas (ALMEIDA, 2015).

Segundo hipótese de Noelli (2000), estas populações teriam origem no centro-oeste brasileiro e chegaram ao Brasil meridional através de um processo migratório empreendido a cerca de 2500 anos antes do presente por matrizes culturais distintas. Estudos arqueológicos indicam que os primeiros grupos pertencentes à Tradição Taquara ou Proto-Jê, antepassados dos Jê meridionais conforme a arqueologia, viviam ao longo das barrancas do rio Uruguai, terrenos altos de planalto e as regiões setentrionais da depressão central, além da planície costeira. Segundo Laroque (2002), no que atualmente conhecemos como estado do Rio Grande do Sul, estas populações habitavam casas subterrâneas encontradas na região da serra e dos vales dos rios Caí, Antas, Pelotas e Sinos, habitações denominadas vulgarmente de “buracos de bugre”. A alimentação desses grupos baseava-se na caça de veados, porcos-domato, cutia e aves, além da pesca, do cultivo de milho e porongos⁴ e da coleta do pinhão. Desse modo, temos:

Um dos maiores debates acerca da subsistência das populações Proto-Jê, diz respeito aos diferentes ambientes ocupados. A ocorrência de sítios em áreas de campos de araucárias⁵, encostas e vales florestados, e a planície litorânea demonstraria um domínio sobre os três ambientes, dando maiores chances de sobrevivência [...] (WOLF, 2012 p. 51).

A ocupação das áreas localizadas nos vales dos rios Caí, Antas, Pelotas e Sinos pelos grupos Proto-Jê ocorreram entre os séculos III e XVIII da era Cristã. Estes grupos se viram obrigados em determinado momento a restringir sua área de ocupação em virtude do processo expansionista imprimido pelas populações Tupi-Guarani (WOLF, 2012). Estas áreas condicionalmente denominadas nos estudos culturais como tradicionais territórios Kaingang caracterizam-se por serem áreas de planalto, como referido, com predominância de temperaturas mais frias e concentração de matas de araucária, cujo fruto, o pinhão, se constitui em uma tradicional fonte de alimento para os Kaingang.

Segundo Wolf (2012), a disponibilidade deste tipo de vegetação refletiu a ocupação Proto-Jê na área assim como a subsequente ocupação não indígena. Além disso, segundo Bitencourt e Krauspenhar (2006), há uma possível influência das populações Proto-Jê na expansão das florestas de araucária durante o Holoceno tardio, sendo estas populações

⁴ Fruto da árvore de cuia, cujo nome científico é *Crescentia cujete*.

⁵ Também conhecido como Pinheiro do Paraná ou Pinheiro brasileiro, cujo nome científico é *Araucaria angustifolia*. É encontrado majoritariamente ao longo dos três estados meridionais do Brasil, assim como, de forma escassa no estado de São Paulo e no sul dos estados do Rio de Janeiro e Minas Gerais.

consideradas mais um dos agentes dispersores da espécie, assim como aves e outros animais terrestres. Coincidentemente ou não, percebe-se que antes da colonização não indígena, as florestas de araucária ocupavam áreas inerentes ao tradicional território Kaingang.

Esta presença de longa duração nestes espaços fez com que os Kaingang tenham suas memórias coletivas, conforme é possível identificar nos dados bibliográficos e documentais sobre o grupo, ligadas a estes aspectos naturais. A importância do pinhão enquanto fonte de alimento também não deve ser ignorada, assim como o fato de que a araucária e seu fruto cumprem função importante na mais alta expressão cultural do grupo, como veremos no próximo capítulo. Para Little (1994), as memórias coletivas dos grupos étnicos são alicerces para a construção da territorialização destes, pois os conceitos de espaço, de memória e de migração estão imbricados.

Segundo Seeger e Viveiros de Castro (1979), o conceito “Território Indígena” é para as populações tradicionais, muito mais abrangente, pois trata não só da dimensão espacial como também agrega o sociopolítico e cosmológico, influenciando na construção cultural e de identidade de um grupo étnico. Utilizando-se do estudo desses autores para os Kaingang, percebe-se que o tradicional território é para esses indígenas o espaço onde suas vidas e seu modo de ser Kaingang são postos em prática e onde vivencia-se a sua identidade étnica e organização social.

O território é, dessa maneira, constituidor do corpo cultural das sociedades. Conforme segue:

O homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquirida pelas numerosas gerações que o antecederam. A manipulação adequada e criativa desse patrimônio cultural permite as inovações e as invenções (LARAIA, 2008, p. 45).

Os elementos aqui apontados são constituintes da identidade étnica Kaingang dentro de seu tradicional território. Segundo Brandão (1986), a identidade étnica das sociedades tradicionais é construída através de suas relações sociais, de seus códigos culturais e espaciais e de seus valores étnicos próprios, produzindo um pertencimento ao seu grupo quando em contato com outros grupos.

A sociedade Kaingang é formada por uma estrutura dualista, através da divisão em duas metades, os *Kamé* e os *Kairu*⁶, uma vez que percebem o mundo a sua volta como uma perfeita simetria. Cada metade é representada por uma marca, utilizada pelos Kaingang principalmente nos cerimoniais. Os *Kamé* utilizam-se de marcas compridas (riscos), representando os raios do Sol. Os *Kairu*, por sua vez, utilizam-se de marcas redondas (círculos), que representa o disco lunar (VEIGA, 2004).

A origem destas marcas está ligada aos mitos de criação Kaingang, que serão tratados no próximo capítulo, e sua utilização na cosmogonia e de fundamental importância. Segundo Clastres (1979), as marcas servem, para as populações ameríndias, para lembrar os indivíduos marcados quem eles são etnicamente, além de atestar a igualdade entre os membros do grupo.

Para Veiga (2004), o dualismo Kaingang é responsável pela regulamentação dos matrimônios através da exogamia, ou seja, os casamentos são realizados com a união de Kaingang pertencentes a metades diferentes. Os casamentos são patrilineares e uxorilocais, pois a descendência é passada pelo pai e o casal deve viver, após a união, junto à família da esposa, em uma complexa relação de complementaridade. O dualismo também tem como finalidade manter as relações de troca e os cerimoniais.

Segundo Clastres (2014), a exogâmia das sociedades indígenas era para os cronistas e viajantes que estiveram América do Sul ao longo dos séculos XVIII e XIX, um claro sinal de atraso destas populações. No entanto, a exogâmia, tanto na sociedade Kaingang como em outras sociedades indígenas, cumpre o papel de manter a organização social conforme suas características tradicionais (VEIGA, 2004). Sobre isso, temos:

[...] a exogamia, que é ao mesmo tempo a sua condição e seu meio, é essencial à estrutura destas unidades e à sua manutenção como tais. E, de fato, o caráter local desta exogamia é apenas contingente, dado que ele é uma consequência do afastamento geográfico das diversas comunidades [...] (CLASTRES, 1979, p. 61).

Outro aspecto importante em relação aos Kaingang é seu relacionamento com a terra. Para eles, a terra é vista como sendo indispensável à sobrevivência física e espiritual, pois se trata do lugar em que nasceram e onde são enterrados seus cordões umbilicais e seus mortos. Bringmann (2010, p. 26), ao analisar questões ligadas aos conflitos de terras relacionados com

⁶ A literatura ao se referir às metades exogâmicas Kaingang apresenta por vezes as grafias Camés e Cayurucrés, Kamé e Kairucré, Kamé e Kanhuru, entre outros. Neste estudo optou-se pela utilização das denominações *Kamé* e *Kairu* conforme utilizados no estudo de Tommasino (2004). Segundo Veiga (1994), encontram-se subdivisões dentro destas duas metades cosmológicas, sendo os *Kamé* divididos em *Aniky* e *Kamé*, e os *Kairu* em *Votôro* e *Kadnyaru*.

os Kaingang do Rio Grande do Sul no século XIX, informa que “[...] a relação do povo Kaingang com a terra, com o seu território, sempre foi muito intensa, influenciando sua cosmologia e mitologia”. Para entendermos melhor essa perspectiva, se faz necessário a análise das narrativas mitológicas Kaingang, algo que será discutido no próximo capítulo.

Segundo Mabilde (1983), os Kaingang viviam em aldeias habitadas por vinte a 25 pessoas em média. Sua estrutura política era constituída tradicionalmente pelas lideranças menores (*pã’í*), que lideravam suas aldeias estando estes subordinados a um cacique principal (*pã’í mbâng*).

No entender de Clastres (1979), a figura da liderança é, entre as sociedades ameríndias, despossuída de poder enquanto caracterizado a maneira ocidental, ou seja, constituído de forma violenta, hierárquica e coercitiva ou possuidor de um discurso, de uma verdade, sinônimos de poder para Foucault (2012). O poder, impossível de se fazer ausente em qualquer sociedade humana, pois não se pode pensar o social sem o político, é, nas populações ameríndias baseado no prestígio, pois as lideranças ameríndias têm como única finalidade trabalhar para o grupo e não o contrário.

Por não se valer da coerção e da hierarquia, há por parte das lideranças indígenas a quase completa ausência de autoridade, com breve exceção nos momentos de conflitos contra ameaças externas. Desse modo, a função de servir ao grupo coloca a liderança como figura moderadora, pacificadora e integradora entre as partes dentro da comunidade, o que lhe exige uma boa oralidade e a generosidade deve lhe ser uma característica. Desse modo, tradicionalmente os melhores caçadores tem mais chances de se tornarem lideranças, pois estes estariam mais aptos a suprir as necessidades do grupo. Conforme segue:

Sendo a principal tarefa do líder velar pelo bem-estar do seu grupo, ao chefe ipurina ou caingang compete ser um dos melhores caçadores, com que o grupo fornece geralmente os homens elegíveis para a chefia [...] Como tal ele é um pacificador profissional; além disso deve ser generoso e bom orador; finalmente a poligamia é seu privilégio (CLASTRES, 1979, p. 34).

O prestígio no qual se baseiam as lideranças ameríndias lhes proporcionam unicamente, segundo Clastres (1979), a exclusividade da poligamia nestas sociedades. Mabilde (1983) descreve a prática da poligamia entre os Kaingang do século XIX, permitida somente entre os *pã’í* e os *pã’í mbâng*, sendo que as lideranças principais escolhiam com quais mulheres as lideranças menores poderiam se casar, sobrando ao restante da comunidade o relacionamento monogâmico.

A organização sócio espacial Kaingang por sua vez, caracteriza-se tradicionalmente pelos *wãre* e *emã*. Os estudos de Tommasino (2004) em relação às comunidades Kaingang do Paraná apontam que os *emã* são os acampamentos fixos, as aldeias, e na atualidade as terras indígenas. Os *wãre* por sua vez, são acampamentos provisórios erguidos próximos às margens dos rios ou em meio à floresta. Segundo a referida autora, os Kaingang nestes acampamentos buscam através da caça, pesca e coleta, criar provisões para serem levados aos *emã*.

Tal organização espacial e a grande mobilidade por seu território empreendida pelos Kaingang pode ter influenciado a visão equivocada sobre um possível nomadismo deste povo. No entanto, para Noelli (2000), tal interpretação faz parte de um dos muitos discursos ideológicos sustentados pelas populações não indígenas com o objetivo de justificar a expropriação dos territórios indígenas pelas frentes de expansão patrocinadas pelo Estado nacional brasileiro ao longo dos séculos XIX e XX, conforme será discutido adiante.

Os Kaingang, como visto, possuem toda uma organização social, cultural e de pertencimento ao seu tradicional território, embasado em sua cosmologia, algo que será visto melhor no próximo capítulo. Ao longo dos três primeiros séculos de ocupação não indígena na América, conseguiram manter-se até certo ponto afastados do agente colonizador. No entanto, com advento do século XIX e a formação do Estado nacional brasileiro, os Kaingang, assim como outras populações indígenas, passaram a estar no caminho das frentes de expansão do desenvolvimento capitalista, gerando questões que irão se refletir nos dias atuais.

2.2 Contato e frentes de expansão no século XIX

A chegada das populações de origem não indígena à América a partir dos séculos XV e XVI gerou o contato destes com as populações ameríndias aqui estabelecidas, dando início a um choque étnico cultural entre o mundo ocidental e o ameríndio. Naquele momento, o continente europeu ainda se via preso às amarras culturais e sociais do modo de produção feudal ao mesmo tempo em que redescobria a ciência e a filosofia da antiguidade através do Renascimento, dando origem ao pensamento moderno cartesiano seguido da consolidação dos Estados nacionais. Na América por outro lado, com exceção das sociedades estatais do México e Peru, viviam populações pensadas a partir do conceito de coletividade, unindo o humano, o não humano e o sobrenatural e que não só viviam sem a institucionalização do Estado, mas também o negavam.

Segundo o pensamento europeu, era inconcebível a ideia de populações vivendo sem as diferenças sociais e hierárquicas encontradas no velho mundo. Rousseau⁷ na obra “A Origem da Desigualdade Entre os Homens” (2012), afirma que todo indivíduo nasce bom, porém é corrompido posteriormente pela sociedade, de modo que a origem das desigualdades está na sociedade. Ora, desigualdades sociais remetem a classes sociais e hierárquicas. Neste sentido é possível problematizar o que há por traz da afirmação de Rousseau quando relacionada às populações indígenas e qual é o conceito de sociedade empregado por ele.

Sobre o que são sociedades, do ponto de vista antropológico, pode-se apontar:

Em sentido particular, (uma) sociedade é uma designação aplicável a grupo ou coletivo humano dotado de uma combinação mais ou menos densa de algumas das seguintes propriedades: territorialidade; recrutamento principalmente por reprodução sexual de seus membros; organização institucional relativamente autossuficiente e capaz de persistir para além do período de vida de um indivíduo; distintivamente cultural (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 2).

Conforme Clastres (1979; 2014), as sociedades indígenas são sociedades do múltiplo, ou seja, o poder não está ligado a uma pessoa ou instituição definida, não havendo divisão entre seus membros, em contrapartida às sociedades unas, onde o poder está separado da sociedade. Viveiros de Castro (2002), por sua vez, pensa essa dicotomia das sociedades através dos conceitos de *societas* e *universetas*. O conceito de *societas* vê determinadas sociedades como a fusão de elementos individuais que aderem a ele espontaneamente, configurando-se desta maneira em uma sociedade politizada e apresenta em sua forma final a presença do Estado. Na visão *universeta* por sua vez, a sociedade é constituída por um todo orgânico que existe além da soma dos indivíduos, orientada por um valor transcendente. As *societas* podem ser exemplificadas pela existência do contrato, enquanto as *universetas* pelo organismo.

Obviamente, o pensamento europeu à época dos séculos XVII, XVIII e XIX, exemplificado por Rousseau anteriormente, não reconhecia outro tipo de sociedade que não a sua, uma sociedade *una*, uma *universeta*. Não via, desse modo, as populações indígenas enquadradas como sociedades, ou seja, portadoras de estruturas sociais, pois sociedade, segundo essa linha de pensamento, remete à desigualdade e desigualdade, por sua vez, remete às classes sociais, instituição ausente entre as populações indígenas. Logo, as populações

⁷ Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778), filósofo, teórico político e escritor suíço, considerado um dos ícones do pensamento iluminista do século XVIII.

indígenas são outra coisa que não sociedades, grupos ermos, vagando sem rumo, sem fé, sem rei e sem lei conforme apontam os cronistas, e que deveriam, portanto, serem civilizados.

Este choque étnico e cultural promovido na América pelo continente europeu através das grandes navegações é de fundamental importância para entendermos as sociedades dos Estados nacionais que compõem o continente americano, nascidos a partir da expropriação fundiária indígena, promovida violentamente sobre as estruturas socioculturais destas populações e justificadas pelo discurso civilizador. No Brasil, as primeiras populações indígenas a sofrer este processo de contato com o não indígena são os grupos de origem Tupi-Guarani que viviam ao longo do litoral nas atuais regiões brasileiras do Nordeste, Sudeste e do Sul, sendo a história deste contato amplamente abordada na literatura.

O contato entre populações Jê meridionais com o não indígenas inicia-se no século XVI, de forma amena e rara, gerado a partir das frentes de expansão imprimidas pelo Coroa portuguesa, sendo estas, tentativas de catequização por parte do clero, além das bandeiras paulistas, que eram expedições militares originárias de São Paulo com o objetivo de explorar o território e adquirir cativos indígenas para serem utilizados como mão de obra escrava (LAROQUE, 2002). Os Jê meridionais foram neste momento denominados pelo termo genérico Guayana⁸, diferenciando-os das populações de origem Tupi-Guarani. Esta denominação já é encontrada nos escritos de Hans Staden⁹ datados do século XVI.

Segundo Laroque (2002), no século XVII, o padre jesuíta Montoya, de origem espanhol e nascido no Peru, tentou sem sucesso a catequização dos Guayana. Tal insucesso deve-se, segundo cronistas, ao comportamento arredo destes indígenas, oposto ao dos Guarani com os quais eles já haviam tido experiências de catequização e aldeamento bem-sucedidas, além das já citadas investidas dos bandeirantes. Outra tentativa de catequização dos Guayana ocorreu através do padre Cristóvão de Mendoza, que também no século XVII chegou a missionar 3.000 indígenas na Redução de Conceição, no alto rio Uruguai. No

⁸ O termo Guayana surge uma segunda vez no século XVI na obra “Tratado Descritivo do Brazil em 1587” de Gabriel Soares de Souza (LAROQUE, 2000), que localiza os “Goianazes” na região de Angra dos Reis, atual estado do Rio de Janeiro. Segundo Metraux (1946) o atual bairro de Pinheiros, zona sul da cidade de São Paulo foi habitado por indígenas Guayana enquanto que na zona leste se localiza o bairro de Guaianazes, cujo nome faz referência aos indígenas Guayanas que ali habitavam até a chegada do não indígena. Além disso, Zwetsch (1994) aponta que Martim Afonso Tibiriçá, grande liderança indígena que viveu no hoje estado de São Paulo durante o século XVI, era um indígena Guayana. Tais aspectos podem demonstrar a presença Kaingang pretérita para além da bacia do rio Tietê.

⁹ Hans Staden (1525 – 1579), aventureiro, mercenário e cronista alemão que esteve no Brasil nas décadas de 1540 e 1550.

entanto, esse primeiro contato entre Kaingang e não indígenas não foi tão abrangente, atingindo diretamente alguns poucos grupos.

Além de Guayana, outros termos foram utilizados para denominar estas populações ao longo deste processo de contato, todos eles generalizantes, pois eram utilizados muitas vezes, para se referir a vários grupos diferentes de indígenas. O termo bugre, citado anteriormente em referência ao nome das moradias das populações Proto-Jê/Kaingang e considerado uma denominação pejorativa, por exemplo, reverbera ainda nos dias atuais. Para Mabilde (1983), a origem desta denominação teria surgido a partir do grito de alerta empreendido por estas populações para avisar seus companheiros de um possível perigo, sendo o som emitido parecido com o termo bugre. Por sua vez, para Métraux (1946), o termo bugre advém da palavra francesa *bougre*, ou seja, pederasta.

Ao encontro disto, Gilberto Freyre em sua obra “Casa Grande e Senzala” (1961), informa que o termo bugre faz referência à heresia, pois as populações indígenas eram consideradas hereges e pecadoras pelos europeus, já não seguiam o deus cristão. Sobre isso, temos:

A denominação de bugres dada pelos portugueses aos indígenas do Brasil em geral e a uma tribo de São Paulo em particular talvez exprimisse o horror teológico de cristãos mal saídos da Idade Média ao pecado nefando, por ele associado sempre ao grande, ao máximo, de incredulidade e heresia (FREYRE, 1961, p. 166).

Outras denominações também foram utilizadas para se referir aos Kaingang, como Kaagua, Kaigua, Pinaré, Bates e Chovas, entre outros (LAROQUE, 2000). Porém a denominação Coroadado é a mais encontrada a partir do século XIX, fazendo referência ao corte de cabelo tradicionalmente utilizado pelos homens do grupo, a partir da utilização de talas de taquara madura conforme processo descrito por Mabilde (1983). O etnônimo Kaingang¹⁰ por sua vez, ao qual se convencionou o uso ao longo do século XX, surge apenas em 1882 com os trabalhos de Telêmaco Borba, que esteve em contato com o grupo a partir das décadas finais do século XIX (ZWETSCH, 1994; LAROQUE, 2000).

No século XIX, com a emergência do Estado nacional no Brasil através do sistema monárquico dirigido pelos Bragança, iniciou-se um processo de ocupação não indígena dos territórios ocupados tradicionalmente pelas populações Kaingang gerando um contato Inter étnico direto através das frentes de expansão do capital, conforme aponta Martins (1997). No

¹⁰ Segundo Veiga (2006), o etnônimo “Kaingang” significa “povo do mato” na sua língua própria.

sul do Brasil, essas frentes de expansão podem ser caracterizadas pelo estabelecimento de fazendas, abertura de estradas e pelo contingente imigratório de origem europeia.

A imigração europeia em direção ao Brasil meridional é peça chave para entendermos o processo de desapropriação Kaingang de suas terras. Segundo Hobsbawm (2014), quase cinco milhões de europeus deixaram seu continente de origem entre os anos de 1816 e 1850, sendo que o destino de 80% desta tinha como destino às Américas. A maior parte dessas pessoas haviam sido marginalizadas pela dupla revolução que vinha se processando na Europa desde meados do século XVIII e viam na ida para um novo continente a chance de obterem melhores condições de vida.

Segundo Christillino (2010), o governo imperial do Brasil, por sua vez, via com bons olhos todo esse contingente populacional atravessando o oceano atlântico e buscou atraí-los com o objetivo de pôr em prática suas políticas de proteção das fronteiras e de branqueamento da população brasileira. Desse modo, no ano de 1824, após apenas dois anos da independência do Brasil, chegavam ao Rio Grande do Sul os primeiros imigrantes de origem alemã, dando início a um contato direto entre Kaingang e não indígenas, relativamente tardio se comparado com os outros grupos.

As fronteiras que o império do Brasil visava proteger através da política de patrocínio da imigração, e anteriormente a coroa portuguesa, através da distribuição de sesmarias, avançavam muito além das simples demarcações territoriais dos Estados nacionais. A fronteira sul do Império constitui-se também como uma fronteira étnica e cultural entre os vários grupos que ali viviam. Conforme segue:

A fronteira de modo algum se reduz e se resume à fronteira geográfica. Ela é fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da história e da historicidade do homem. E, sobretudo, fronteira do humano (MARTINS, 1997, p. 11).

O conceito de fronteira étnica utilizada neste estudo intenciona demonstrar que há interações entre as diferentes culturas, pois a lógica de fronteira pressupõe que ela possa ser atravessada. Segundo Barth (2000), o pensamento inicial que sem tem ao pensar em interações culturais com o outro, é o de diminuição das dicotomias culturais e de pensamento dos povos pela supressão do mais forte. No entanto o que acontece é o oposto, o avanço das frentes de expansão proporciona às populações presentes nas fronteiras étnicas que se formam, o fenômeno da auto identificação dos indivíduos como pertencentes a um grupo específico, algo que veremos melhor mais adiante.

De todo modo, as frentes de expansão, segundo Martins (1997), estão profundamente ligadas à expansão do capital que se caracteriza pelo modo agressivo com que expropria áreas de populações que estão à margem da lógica capitalista. A expansão em um primeiro momento busca transformar os expropriados em mão de obra barata a ser explorada pelas empresas, ou agentes do capital a frente da expansão com o intuito de tornarem-se competitivas no mercado. Este fenômeno, iniciado sobre o tradicional território Kaingang a partir do século XIX, gerou uma contínua pressão fundiária sobre as áreas indígenas, o que reverbera até os dias atuais, o que é exemplificado pelos conflitos entre indígenas e não indígenas no norte do estado do Rio Grande do Sul, recentemente veiculados pela imprensa¹¹.

O avanço da colonização ocorreu com grande intensidade sobre as bacias dos rios Sinos, Caí e Taquari-Antas, gerando um cenário conflituoso entre as populações Kaingang e os imigrantes de origem alemã, inicialmente, que adentravam seus territórios em busca das prometidas terras “vazias” do Império. Segundo Vedoy (2015), que estudou os conflitos entre indígenas e colonizadores no Vale do Taquari, outro elemento presente neste cenário contribuiu para a intensificação dos conflitos entre Kaingang e não indígenas, que são os fazendeiros proprietários de grandes extensões de terra, oriundas das antigas sesmarias e que viam com bons olhos o comércio fundiário com os imigrantes.

Com a intensificação dos conflitos gerados pelo avanço das frentes de expansão, o contato e as disputas pela posse das terras entre indígenas e colonizadores/fazendeiros, criou-se a figura do “bugreiro”, profissionais que tinham como objetivo adentrar as matas e eliminar essas populações para que as terras pudessem então, ser utilizadas pela colonização (BRINGMANN, 2010). Esses conflitos entre colonizadores e indígenas levaram à adoção por parte do Estado brasileiro de uma política de retirada dos Kaingang de seus territórios através do Regulamento das Missões de 1845 (ALMEIDA, 2015), transformando os antigos toldos¹² em aldeamentos, localizados no caso gaúcho, no norte do atual estado do Rio Grande do Sul. Os aldeamentos tinham como objetivo, além de procurar evitar os conflitos pela posse das

¹¹ JÚNIOR, Danton; ODY, José. Faxinalzinho Um Ano Depois. **Correio do Povo**, Porto Alegre-RS, 26 de abr. de 2015.

RIVAS, Lucas. PF estima que agricultores foram mortos por grupo de até 20 indígenas em Faxinalzinho. **Correio do Povo**, Porto Alegre-RS, 05 de jun. de 2015.

SILVA, Acácio. Polícia Federal vai indiciar 20 índios pela morte de agricultores. **Correio do Povo**, Porto Alegre-RS, 09 de set. de 2014.

¹² Segundo Bringmann (2015), os toldos eram acampamentos de indígenas já contatados, mas sem influência de uma política oficial do governo, normalmente em torno de vilas ou cidades.

terras entre colonos alemães, fazendeiros e indígenas, inserir estas populações a força na sociedade nacional envolvente, confinando-os em espaços delimitados.

Na então província de São Pedro do Rio Grande do Sul, a política oficial de aldeamentos, conforme Nonnenmacher (2000) tem início no ano de 1846 visando o confinamento dos indígenas em áreas de terras localizadas no norte da província, facilitando o acesso à terra aos imigrantes alemães e suas colônias, baseadas em pequenas propriedades. O processo de confinamento dos indígenas contou com o auxílio dos Jesuítas, que administraram os aldeamentos, sendo substituídos por um curto período de tempo pelos padres Capuchinhos, entre 1852 e 1854 quando voltaram às mãos dos jesuítas.

A presença religiosa também vinha no sentido promover a catequização, assim como ocorrera nas tentativas de missionar os Guarani postas em práticas nos séculos XVII e XVIII. Segundo Nonnenmacher (2000, p.44), a perspectiva jesuítica era de que o sucesso dos aldeamentos, ou seja, a inserção indígena na sociedade nacional, só ocorreria se este “[...] se pautasse no trabalho e na religião”. Além disso, a educação também era um dos alicerces para o sucesso dos aldeamentos, pois segundo o pensamento de seus administrados, os indígenas alcançariam mais facilmente à civilização se soubessem ler e escrever.

A educação sugerida aqui pelos padres jesuítas, administradores dos aldeamentos, obviamente se afasta do conceito indígena de educação. Para os jesuítas, a educação se configurava de maneira tradicional, autoritária e eurocêntrica, em espaços delimitados e separados dos pais (NONNENMACHER, 2000). Tal concepção educacional vai de encontro, com as concepções indígenas de educação, pautadas no ensino junto aos adultos e anciões, ao ar livre e não cartesiano, através da inserção social e cultural.

Os principais aldeamentos desse período foram os de Nonoai, estabelecido ainda em 1838, Guarita e Campo do Meio, localizados ao norte da província, hoje estado do Rio Grande do Sul. Os aldeamentos possuíam companhias de pedestres que tinham como objetivo policiá-los e proteger as colônias de imigração, de possíveis ataques dos indígenas, as chamadas correrias. Estes aldeamentos confinaram algumas das grandes lideranças Kaingang do século XIX como os caciques Braga, *Fongue*, *Votouro* e *Nonohay* (LAROQUE, 2000).

Além disso, ao longo do século XIX, outras políticas foram e afetaram diretamente as populações indígenas, como a Lei de Terras de 1850, que assim como os aldeamentos, são mecanismos parte das frentes de expansão, em um contexto em que a discussão pelo simples extermínio dessas populações ou pela sua incorporação à sociedade eram as alternativas

possíveis. Segundo Christillino (2010), a partir da criação da Lei de Terras de 1850, as terras ocupadas por populações indígenas e caboclas eram consideradas devolutas, ou seja, vazias, e poderiam ser utilizadas para a colonização europeia e para a exploração dos ervais nelas localizados. Sobrou às populações indígenas, entre elas os Kaingang, enfrentar a expropriação de suas terras à medida que colonos europeus avançavam para dentro de seus territórios. Sobre isso, temos:

Há mais de um século é conflituosa a questão da propriedade de terras entre os membros da nova sociedade dominadora que nelas se instalavam e os que sobre elas já viviam sem o “direito” de posse conferida por lei (da nova sociedade) ou compra, que é o caso dos índios (NONNENMACHER, 2000, p. 8).

A imigração italiana para o Brasil, intensificada a partir da década de 1870, em especial nas províncias do sudeste e sul do Império, como o Rio Grande do Sul, inseriu um elemento a mais na já complexa configuração fundiária brasileira. Apesar da tentativa de confinamento, grupos Kaingang continuaram a movimentar-se pelo seu tradicional território procurando manter-se longe dos aldeamentos. Ao criar os aldeamentos, o Estado nacional brasileiro buscou enquadrar as culturas indígenas na sociedade nacional envolvente e subsequentemente à lógica do capital. Por outro lado, a questão indígena nunca teve lugar definido na organização governamental do Império, uma vez que, segundo Almeida (2015), somente no ano de 1861 os assuntos indígenas passam a ser administrado por um gabinete ministerial, sendo este o Ministério da Agricultura e Obras Públicas, situação que não melhorou com a proclamação da República em fins do século XIX.

2.3 A política indigenista brasileira no século XX

Com a instalação do regime republicano no Brasil em 1889, há por parte das elites aristocráticas que o governavam todo um projeto de modernização da sociedade brasileira centrado na oligarquia agroexportadora. Tal ideia de Estado era incompatível com o atraso social e econômico ao qual, segundo as populações indígenas estavam atreladas. Desse modo, as ações empreendidas pelo Estado nacional brasileiro desde meados do século XIX, como já apresentadas, são intensificadas com a República (BRINGMANN, 2015).

O novo governo republicano já em seus primeiros dias lança um decreto em 20 de novembro de 1889 que visava repassar a responsabilidade pelas questões indígenas da União para os estados, ou seja, as antigas províncias. O governo republicano também criou o Ministério dos Negócios da Agricultura, Indústria e Comércio que tinha como um de seus

objetivos, auxiliar as questões indígenas. Já em 1910, sob o governo do presidente Nilo Peçanha, é criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPIILTN) que passou a cuidar das questões indígenas no Brasil (MARCON; MACIEL, 1994).

Percebe-se que a proposta do SPIILTN, além da inserção indígena na lógica capitalista transformando-os em mão de obra barata a ser explorada, era também inseri-los na sociedade nacional envolvente, negando sua alteridade étnica. Para Clastres (2014), o Estado é naturalmente um empregador de forças centrípetas, ou seja, forças que tendem a igualar e a homogeneizar as sociedades tradicionais, transformando estas, sociedades do múltiplo, em sociedades do uno. Desse modo, o Estado promove o que o autor chama de etnocídio, pois nega o outro, o diferente, impõe sua língua e seus costumes, de modo que, toda organização estatal é etnocida e o capitalismo, por sua vez, maximiza o espírito etnocida dos Estados ocidentais.

Segundo Rodrigues (2005), o SPIILTN objetivava transformar as populações indígenas em agricultores sedentários e que após a pacificação não necessitariam de vastos territórios para sobreviver, abrindo espaço para a agricultura colonial nas áreas de terra excedentes. Em 1918 o nome SPIILTN é alterado para apenas Serviço de Proteção ao Índio (SPI), inicialmente vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (ALMEIDA, 2015).

Liderado por Candido Rondon, o SPI buscava pacificar as populações indígenas sem o uso da violência, assegurando seus costumes, sua alimentação e seu modo de vida. O SPI também buscava garantir a proteção dos territórios originais e a proibição de realocar grupos indígenas a áreas onde eles não pudessem reproduzir seus meio de vida (MARCON; MACIEL, 1994).

Assim como o líder do SPI, Candido Rondon, o estado do Rio Grande do Sul à época da primeira República estava sobre influência dos ideais positivistas através do Partido Republicano Rio-Grandense (PRR) que governou o estado ao longo de todo o período. A questão indígena sob o pensamento positivista é que essas populações deveriam receber condições do Estado para que evoluíssem progressivamente e deixassem para trás seu estágio atrasado de desenvolvimento (MARCON; MACIEL, 1994).

Os antigos aldeamentos do século XIX passam a se chamar de Postos Indígenas¹³ e ao mesmo tempo em que apresentam um processo de perdas territoriais a partir das décadas de 1930 e 1940 (BRINGMANN, 2015; LAROQUE, 2002). Na década de 1950, Simonian (2009), percebe-se a intensificação por parte do SPI das políticas indigenistas de caráter desenvolvimentista e modernizante, sem levar em consideração as demandas indígenas.

Com a ascensão de Getúlio Vargas, o SPI passou a integrar o Ministério do Trabalho Indústria e Comércio e o Ministério da Guerra durante os anos do Estado Novo, refletindo nas questões indígenas as políticas nacionalistas do presidente. Segundo Almeida (2015), as populações indígenas passaram a serem vistas, mais do que nunca, como populações transitórias entre silvícolas e trabalhadores rurais, prevendo dessa maneira o seu desaparecimento.

No entanto, a partir da década de 1940, o órgão tem parte de suas verbas canceladas, o que culmina em uma profunda crise em meio a denúncias de corrupção e sobre o tratamento violento que o órgão dirigia à algumas populações indígenas. Enquanto isso no Rio Grande do Sul, o governo de Leonel Brizola no início da década de 1960, passou a praticar uma reforma agrária que consistia em diminuir os espaços nas terras indígenas para repassá-las à trabalhadores sem-terra. Essa prática era possível graças a conivência do SPI e porque as terras indígenas eram consideradas pelo governo estadual como terras do estado (SIMONIAN, 2009).

Como resultado das ingerências do SPI, o órgão é fechado em 1967 pelo governo militar de Costa e Silva, sendo substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) que unia os antigos SPI, o Conselho Nacional de Pesquisa Indígena (CNPI) e o Parque Nacional do Xingu (LAROQUE, 2005; ALMEIDA, 2015).

Com a constituição militar de 1969, as terras indígenas passavam ao controle da União, cabendo às populações que as utilizavam tradicionalmente apenas o direito de usufruí-las. Coube a FUNAI o papel de trabalhar políticas desenvolvimentistas com as populações indígenas, colocando muitas vezes os interesses indígenas em segundo lugar, cenário este perpetuado ao longo de todo o regime militar (RODRIGUES, 2005). Desse modo, temos:

Na década de 1970, houve um redimensionamento na filosofia administrativa da FUNAI com o general Oscar Germano Bandeira de Mello, o qual passa a presidir o órgão. A partir de então, evidenciou-se ainda mais a orientação política no sentido

¹³ Segundo Bringmann (2015), os Postos Indígenas eram “centros” de educação e instrução agrícola para os indígenas ali confinados, com o objetivo de promover a promoção econômica dos indígenas.

de incorporar os índios ao modelo “desenvolvimentista” e à sociedade nacional. (LAROQUE, 2005, p. 52 – 53).

O projeto desenvolvimentista empregado pelo regime militar resultou na elaboração e construção de inúmeras obras de infraestrutura pelo país, como rodovias, hidrelétricas, ferrovias, todas de caráter faraônicas, grandiosas, algo que reverberou inclusive no vale do rio Taquari. Além disso, buscou-se junto às populações indígenas do sul do Brasil, implementar projetos com o objetivo de ingressá-los como mão de obra no plantio de trigo e soja, cultura que vinha crescendo a largos passos a partir da década de 1970 no Brasil (MARCON, 1994).

A situação das populações indígenas foi ao longo do regime militar foi delicada. Segundo o “Relatório Parcial 01 – Subsídios à Comissão Nacional da Verdade 1946-1988” (2012), houve ao longo dos 21 anos que durou o regime de exceção no Brasil, as práticas por parte do Estado para com as populações indígenas de uma política desenvolvimentista sobre seus tradicionais territórios e a intensificação do “Paradoxo da Tutela”, ou seja, a situação paradoxal entre o discurso empregado de proteção às culturas e terras indígenas e a práticas assumidas. O relatório aponta também a criação de cadeias clandestinas com a conivência das autoridades, o ensino de técnicas militares e de tortura à indígenas envolvidos em conflitos contra grupos “não bem vistos” pelo regime e o mais aterrador, o uso de armamentos de guerra contra as populações indígenas em possíveis bombardeios contra algumas comunidades.

Com a volta da democracia no Brasil em 1985, algumas mudanças foram sinalizadas a partir da Constituição Federal de 1988. Nela, a questão indígena passou a ser tratada de forma mais concisa, garantindo direitos referentes à saúde, educação e de direito à terra por parte dos povos indígenas, através do artigo 231, conforme segue:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (BRASIL, 1988, Art. 231).

Segundo Rodrigues (2005), a partir da constituição de 1988, as populações indígenas passam a ter garantidos seus direitos referentes à continuidade de seus costumes, práticas culturais e as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, segundo a constituição, as populações indígenas deixam de ser considerados sociedades em desaparecimento, ou seja, estão presentes e constituem parte da nação brasileira. Isso obviamente trata-se de um marco para as políticas indigenistas adotadas pelo Estado nacional brasileiro, abrindo a possibilidade

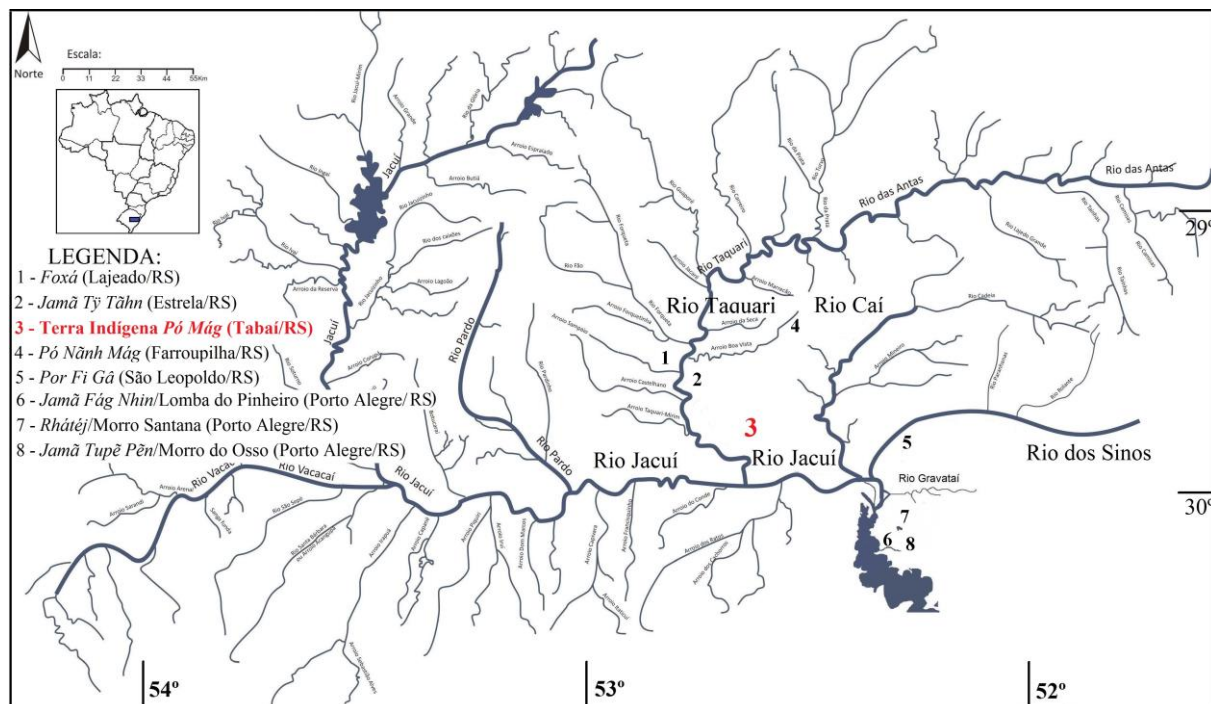
para essas populações de se manifestarem e lutarem para pôr em prática suas demandas enquanto sociedade, além de protagonizarem seu retorno aos seus tradicionais territórios.

2.4 O processo de reterritorialidade Kaingang em áreas das bacias hidrográficas do lago Guaíba, Sinos, Caí e Taquari-Antas

Há pelo menos quatro décadas do período atual reiniciou-se o processo de reterritorialidade das comunidades indígenas do planalto rio-grandense para seus territórios tradicionais, principalmente os espaços localizados próximos a cidades de médio ou grande porte, na serra gaúcha, nos vales do Taquari e Sinos, bem como na região Metropolitana de Porto Alegre, não só transitando por esses espaços, algo que eles nunca deixaram de fazer, mas também se fixando em algumas destas áreas. Na região do Vale do Taquari, o início do retorno dessas populações se deu a mais quarenta anos por grupos Kaingang que lutam para manter neste espaço sua cultura e tradição (OLIVEIRA, 2010).

Na região são encontradas atualmente três terras indígenas Kaingang: a Terra Indígena *Foxá*, localizada no município de Lajeado, a Terra Indígena *Jamã Ty Tãnh*, localizada no município de Estrela e a Terra Indígena *Pó Mág*, localizada no município de Tabaí, a qual será enfocada no presente estudo. Na serra gaúcha encontramos a Terra Indígena *Pó Nãnh Mág* localizada no município de Farroupilha, na região Metropolitana de Porto Alegre encontramos as Terras Indígenas *Morro do Osso/Tupeng Pó*, *Morro Santana* e *Fág Nhín* e no Vale do Sinos a Terra Indígena *Por Fi Gâ*, em São Leopoldo. As referidas terras indígenas podem ser observadas no mapa (figura 1).

Figura 1 - Mapa indicando as Terras Indígenas Kaingang em contextos urbanos no Rio Grande do Sul.



Fonte: Elaboração do autor.

Segundo Lappe e Laroque (2013) a presença Kaingang em contextos urbanos visa manter a sustentabilidade do grupo através da venda de seu artesanato, uma vez que os indígenas não conseguem, nos dias atuais, manter-se apenas com a agricultura de subsistência e com a coleta de produtos nas matas. Desse modo, o conceito de *wãre* anteriormente referido, precisou passar por uma atualização e desde então também podem estar localizados próximos às rodovias ou áreas urbanas, buscando através da venda do artesanato possibilitar o abastecimento econômico do grupo.

As terras indígenas de Porto Alegre tratam-se de antigos acampamentos (*wãre*) utilizados pelos Kaingang no século XIX quando havia a necessidade destes deslocarem-se até a cidade para dialogar com o presidente da província. Na década de 1990 através do processo de reterritorialidade, esses acampamentos tornam-se fixos e com isso há criação das Terras Indígenas Morro Santana ou *Rhátéj*, em 1992, e da *Fág Nhĩn* ou Lomba do Pinheiro em 2002 (AQUINO, 2008). Segundo Freitas (2005) e Saldanha (2009), a Terra Indígena Morro do Osso, que também possui uma denominação indígena, sendo Terra Indígena *Tupeng Pó*, que significa “Pedra do Pé de Deus”, foi fundada no ano de 2004, como um desdobramento da Terra Indígena Lomba do Pinheiro.

Segundo Aquino (2008) e Freitas (2005), essas terras indígenas surgem também a partir de uma tentativa dos Kaingang do norte do estado do Rio Grande do Sul de fugirem dos conflitos por terra ocasionados com os proprietários da região além de disputas internas Kaingang ocorridas dentro das terras indígenas. Além destas três Terras Indígenas (*emã*), há ainda no município de Porto Alegre dois acampamentos provisórios (*wãre*) localizados nos bairros Vila Safira e Agronomia.

Conforme Garlet (2010) e Lappe (2012), a Terra Indígena *Por Fi Gâ* por sua vez fora criada no ano de 2007, reunindo indígenas que desde a década de 1990 passaram a periodicamente estabelecer-se na cidade de São Leopoldo em busca da sustentabilidade através da venda do artesanato. *Por Fi Gâ* significa território do pássaro fêmea que segundo membros da comunidade era um pássaro que nas lendas Kaingang anunciava a eles a presença dos inimigos.

Já a Terra Indígena *Pó Nãnh Mág*, localizada no município de Farroupilha, na serra gaúcha, surge no ano de 2007 e seu nome na língua Kaingang, grosso modo, significa morros de Araucária que vivem próximos de nós (DIÁRIO de Campo, 28/10/2014). Próximo a Farroupilha, um grupo de Kaingang oriundos do norte do estado luta pelo direito de ocupar uma área de terra localizada no município de Canela, junto a Floresta Nacional de Canela. A iniciativa, segundo as lideranças, surgiu pela necessidade do grupo de buscarem melhores condições de vida¹⁴.

Segundo Silva e Laroque (2012), a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, surge de um grupo de Kaingang que viviam no município de Santa Cruz do Sul, em um local chamado de Gruta dos Índios. Porém, foram expulsos de lá quando este espaço fora transformado em parque, o Parque da Gruta, em meados da década de 1950. Liderados na época pelo Cacique Manoel Soares, os Kaingang em questão deslocam-se e estabelecem-se as margens da BR 386, próximo de um trevo. Posteriormente, transferiram-se para o KM 360, localidade de Linha Glória, jurisdição do município de Estrela. Esse local trata-se de um *emã* denominado pela comunidade de Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, que significa “Aldeia do Coqueiro”. Esta comunidade fora liderada por seu patriarca, o cacique Manoel Soares, até o ano de sua morte em 1990, ocorrido devido a um atropelamento.

¹⁴ RAMOS, Halder. Caingangues ocupam área de conservação. **Correio do Povo**, capa e p. 08, Porto Alegre-RS, 01 de ago. de 2015.

REINTEGRAÇÃO em área com índios é suspensa. **Correio do Povo**, p. 11, Porto Alegre-RS, 05 de ago. de 2015.

A partir da morte de Manoel Soares, um fato singular em relação às lideranças Kaingang vem acontecendo na Terra Indígena *Jamã Ty Tãnh*, que é a liderança exercida por mulheres (SILVA; LAROQUE, 2012). Assim, em 1990, assume a liderança a cacique Maria Antônia Soares, filha de Manoel Soares, que permanece na posição até 2009, reassumindo a liderança no ano de 2011. Nesse período em que Maria Antônia esteve afastada entre 2009 e 2011, a liderança da Terra Indígena coube a sua irmã Maria Sandra Soares. A atual liderança da Terra Indígena é a também filho de Manoel Soares, Carlos Soares que assume a procissão recentemente.

A sustentabilidade da comunidade é baseada na agricultura de subsistência, na criação de pequenos animais e na venda do artesanato, através de uma banca de comércio localizada próxima a Terra Indígena (DIÁRIO de Campo, 30/08/2013). No ano de 2014, a comunidade com o auxílio do Conselho de Missão entre Índios (COMIN) lançaram o livro “*Jamã Ty Tãnhn - Ig Vênh Vêj Kaingag*”, tendo a organização de Schwingel, Laroque e Pilger, demonstrando o protagonismo Kaingang no registro de sua história e organização social.

A Terra Indígena *Foxá*, por sua vez, é mais recente que a Terra Indígena *Jamã Ty Tãnh*. Segundo Oliveira (2010), ela consolida-se a partir do ano 2000, quando grupos de Kaingang vindos do norte do estado do Rio Grande do Sul instalam um acampamento provisório (*wãre*) nas proximidades da rodoviária e do Presídio Estadual de Lajeado, para posteriormente transferir-se de forma definitiva para a área atual localizada no bairro Jardim do Cedro. O local passa a ser denominado pelo nome de *Foxá*, palavra da língua Kaingang que significa “Aqui no Cedro”, em referência ao bairro de localização e a presença da espécie de árvores no local, um *emã* surgido a partir de um *wãre*. Os Kaingang ali instalados iniciaram negociações junto a alguns órgãos públicos como a Prefeitura Municipal de Lajeado, o Ministério Público Federal (MPF) e a FUNAI para conquistarem uma melhor infraestrutura (LAPPE, 2012).

A área de terra fora destinada ao grupo Kaingang de Lajeado graças a projeto de lei enviado à Câmara de Vereadores de Lajeado pela então prefeita Carmem Regina Pereira Cardoso. No entanto, segundo membro do grupo Kaingang, a área que inicialmente era de 525 metros quadrados, conforme Lei Municipal nº 7495 de 28 de dezembro de 2005, deve ser maior para que o grupo possa preservar sua cultura e costumes, apesar de demonstrarem satisfação com o que já conquistaram (LAPPE; LAROQUE, 2013).

Apesar disso, a comunidade encontrou dificuldades em conseguir materiais para a construção de suas habitações, graças ao preconceito presente na população local que

dificultava o acesso dos Kaingang aos materiais como uma forma de forçá-los a se retirarem. A sustentabilidade do grupo está baseada na venda do artesanato, comercializado em uma banca na entrada da terra indígena, além da presença por parte de alguns indivíduos da comunidade como empregados em indústrias da região.

As casas construídas na aldeia seguiram normas e modelos da FUNAI e estão ali instalados até a atualidade (OLIVEIRA, 2010). Vale também destacar o papel de protagonista que este grupo Kaingang teve na busca de seus direitos, com seus antigos líderes Dilor Vaz *Gatên* e Francisco *Rockã* dos Santos, além da atual liderança Gregório Antunes da Silva comandando as negociações junto aos órgãos públicos na busca de seus direitos.

Uma das maiores demandas solicitada pela comunidade é um local apropriado para a venda de artesanato, onde haja um fluxo de pessoas satisfatório, visto que no ponto de comercialização localizado na entrada da Terra Indígena *Foxá* não há um expressivo fluxo de pessoas. Buscando esse melhor espaço para a venda do artesanato, o cacique Gregório Antunes da Silva e outros membros da comunidade reinstalaram o acampamento (*wãre*) nas proximidades da rodoviária de Lajeado, buscando vender o artesanato para a sustentabilidade da comunidade (DIÁRIO de Campo, 17/12/2013).

Muitos dos moradores da Terra Indígena trabalham em indústrias locais como a BRF S.A., empresa do gênero alimentício, procurando contribuir com a sustentabilidade econômica do grupo. Além disso, as mulheres Kaingang da *Foxá* dão continuidade a sua tradição, vendendo seu artesanato e cultivando em horta coletiva para a alimentação do grupo (OLIVEIRA, 2010). Outra conquista empreendida pela comunidade se deu através da Lei Municipal nº 8053 de 13 de agosto de 2008 (LAJEADO, 2008), que garantiu a contratação de um agente de saúde indígena para trabalhar na comunidade, pago com recursos da antiga Fundação Nacional da Saúde (FUNASA).

Esse processo de reterritorialidade empreendido pelo Kaingang sofreu desde o início resistência por parte da sociedade não indígena. No Vale do Taquari podemos apontar o papel da imprensa local, que sempre viu a presença indígena na região como um problema, conforme atesta reportagem veiculada pelo jornal “O Informativo do Vale” na década de 1970, conforme segue:

Na semana que passou estiveram instalados em Cruzeiro do Sul, várias famílias de “bugres”. Estes nômades passaram a ocupar as terras situadas nos arredores do novo campo de futebol do Cruzeiro F. C., no dia 13 deste mês. O ato de ocupação desta área foi efetuado sem pedido de licença da Prefeitura Municipal. Perguntado a respeito do assunto, o prefeito Paulo Ari Mallmann disse que não havia tomado conhecimento por encontrar-se na Capital do Estado. Afirmou porém, que tomara as

providências necessárias para a solução deste problema. No dia 15, a caravana foi convidada a retirar-se do local ao qual estavam assentados. A desapropriação aconteceu em virtude das pessoas que estavam residindo na área da Prefeitura, além de não possuírem nenhuma ocupação, praticarem atos visando a exploração da população cruzeirense [...] (BUGRES estiveram em Cruzeiro, 1978, p. 09).

A reportagem, presente na íntegra no Anexo A, demonstra a permanente circulação dos Kaingang nas áreas de contexto urbano da bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Essa presença indígena na região, quando invisibilizada, é vista como um problema pela sociedade envolvente. Além disso, a sociedade não indígena busca muitas vezes, depreciar as populações indígenas em contextos urbanos, associando-as ao errôneo conceito de população aculturadas, por estarem vivendo nas cidades. No entanto, os provedores e dispersores de tal discurso esquecem-se que não foram as populações indígenas que vieram às cidades e sim, as cidades tomaram espaço que eram tradicionais espaços das populações indígenas.

As cidades, no caso das regiões do Vale do Taquari e afins se constituem nas mesmas fronteiras étnicas que se formaram com o avanço não indígena no século XIX, e como dito em relação a essas fronteiras, elas existem para serem atravessadas. Diferentemente do discurso da aculturação, o contato com o outro não degenera a cultura do indivíduo, mas é a partir deste contato que se percebe como pertencente a um grupo específico. Algumas atualizações culturais podem ocorrer neste processo, algo que será visto melhor no próximo capítulo em relação às narrativas míticas dos Kaingang, mesmo assim, segundo Barth (2000), essas mudanças culturais que um grupo pode sofrer não afetam suas fronteiras étnicas, pois estas se encontram apoiadas nas diferenças com o outro, e por mais que a cultura possa ultrapassar as fronteiras, essa dicotomia entre grupos prevalecera, garantindo a manutenção étnico cultural dos grupos.

Esse “problema indígena”, conforme apontado na reportagem anterior, fruto dos desencontros culturais dentro de uma fronteira étnica, vai ser maximizado a partir do ano de 2010, quando se inicia a duplicação da rodovia BR 386. A execução da obra atingiria diretamente a Terra Indígena *Jamã Tỹ Tãnh*, desse modo, conforme a legislação vigente, antes do início de qualquer obra, um estudo antropológico e ambiental deve ser produzido visando avaliar os impactos que tal obra tende a acarretar.

No entanto, para a imprensa e sociedade local, havia por parte dos Kaingang uma tentativa de travar as obras de duplicação, e conseqüentemente o desenvolvimento econômico da região. Conforme aponta Faria (2014), o jornal “O Informativo do Vale”, mesmo veículo jornalístico apresentado anteriormente, teve, ao longo do ano de 2014, uma postura

sensacionalista e parcial em relação ao andamento das obras e a comunidade Kaingang afetada por estas, demonstrando um claro posicionamento contra a presença destes indígenas naquele espaço, o que na verdade reflete o pensamento da sociedade não indígena envolvente.

O primeiro desses Estudos de Impacto Ambiental/Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA), fora conduzido pelo Antropólogo Dr. Jaci Rocha Gonçalves (2008), contendo o contexto histórico, as condições de vida e as relações sociopolíticas da comunidade indígena em relação à sociedade envolvente, além das questões relacionadas ao impacto que as obras de duplicação da rodovia causariam não só aos indígenas Kaingang, mas também aos demais moradores estabelecidos às margens do trecho duplicado.

O laudo técnico sugeriu a aplicação de medidas compensatórias aos indígenas como meio de minimizar as perdas territoriais sofridas por eles. Dentre as medidas apontadas aos órgãos públicos para compensar os impactos aos Kaingang da Terra Indígena *Jamã Ty Tãnh* estão, por exemplo, a busca pela demarcação e oficialização da área como Terra Indígena; a criação de um grupo de trabalho para reunir e dialogar com os Kaingang das Terras indígenas próximas, bem como das terras indígenas *Fág Nhin, Rhátéj, Tupeng Pó* (Porto Alegre), *Por Fi Gâ* (São Leopoldo), e *Pó Nãnh Mág* (Farroupilha); a implementação de programas de apoio para sua sustentabilidade e autonomia da comunidade, a regularização, construção de moradia, banheiro, água e saneamento; a reforma e construção de uma escola, um posto de saúde e um centro cultural na comunidade (GONÇALVES, 2008).

Um segundo laudo antropológico fora produzido, agora desenvolvido por Ledson Kurtz de Almeida e Ricardo Cid Fernandes (2010), ambos doutores em antropologia. Neste outro laudo, seus responsáveis apontam uma série de objetivos e metas a serem alcançados em relação à comunidade, como a construção de novas casas para os Kaingang e a construção de uma escola. Também afirma que para o sucesso no que diz respeito às medidas compensatórias deveria haver a aquisição de 33 hectares de terra a serem distribuídos à comunidade de Estrela e outros 17 hectares a serem distribuídos para cada uma das seis comunidades Kaingang mencionadas no laudo anterior.

Seguindo o que propunha o novo EIA/RIMA, no ano de 2013, após consulta a liderança Kaingang da Terra Indígena *Foxá* da época, o cacique Francisco *Rockã* dos Santos, uma área terra fora escolhida por ele e pelo restante do grupo para ser repassada a comunidade. Desse modo, surge a Terra Indígena *Pó Mág*, em Tabai como um desdobramento da Terra Indígena *Foxá*, representando a parte nas medidas compensatórias que esta última tem direito em razão da duplicação da BR 386.

Desdobramentos e dissidências são fatores comuns entre as sociedades indígenas, entre elas os Kaingang. Segundo Clastres (1979; 2014), isso acontece, pois as sociedades indígenas são caracterizadas por um movimento centrífugo, diferentemente das sociedades com Estado e seu movimento centrípeto, já apresentado. O movimento centrífugo das sociedades tradicionais é o meio das sociedades tradicionais se afastarem da centralização do poder a partir do afastamento de membros do grupo que ameacem o *status quo*, fazendo com que a formação de novos grupos a partir de um primeiro entre comunidades indígenas seja algo comum, sendo para o autor, um mecanismo que impede a formação do Estado entre as sociedades indígenas.

Entre os Kaingang, dissidências ou desdobramentos entre as lideranças foram comuns durante o século XIX, conforme apresentado por Laroque (2009). Outro exemplo disso na atualidade pode ser ilustrado a partir do desdobramento da Terra Indígena *Jamã Fág Nhin/Lomba do Pinheiro* que deu origem à Terra Indígena *Jamã Tupê Pẽn/Morro do Osso*, como vimos anteriormente.

Segundo o Procedimento Preparatório nº 1.29.000.002074/2014-11 do MPF (BRASIL, 2014), a aquisição da área de 11,6 hectares, conduzido pelo DNIT, fora concluído em maio de 2013 com o repasse de R\$ 640.000,00 ao seu proprietário João Alfredo Meurer, em três parcelas, de R\$ 130.000,00, R\$ 500.000,00 e a última de R\$ 10.000,00, valor que pode ser considerado acima da média uma vez que a quase totalidade da área está localizada em um declive acentuado. Localizada as margens da BR 386, à 2 quilômetros do centro do município de Tabaí, esta Terra Indígena surge no ano de 2013.

O nome *Pó Mág* tem origem na língua Kaingang e significa “Pedra Grande”, uma referência as inúmeras formações rochosas presentes no local. A *Pó Mág* fora inicialmente pensada como um *wãre* para abastecer a Terra Indígena *Foxá* com matérias primas para a produção de artesanato. No entanto acaba por se transformar em um acampamento fixo ou *emã* (DIÁRIO de Campo, 08/01/2014). A sustentabilidade da comunidade também depende da venda do artesanato, realizado nos municípios próximos de Lajeado e Montenegro¹⁵.

A primeira família a fixar-se na *Pó Mág* fora a do cacique Francisco *Rockã* dos Santos, em fins de 2013 e a partir do referido momento passa a atuar simultaneamente como liderança Kaingang na Terra Indígena *Foxá* e *Pó Mág*. Nascido na Terra Indígena *Nonoai*, Francisco *Rockã* foi uma proeminente liderança Kaingang no Rio Grande do Sul e esteve

¹⁵ CULTURA da sobrevivência: Indígenas que estão pelas ruas são protegidos por lei. **Fato Novo**, Montenegro-RS, 07 de out. de 2015.

presente no processo de lutas e movimentos de reterritorialidade Kaingang para áreas além do planalto. Segundo Aquino (2008), Francisco e sua família deslocam-se para essas regiões que incluem o Vale do Taquari, Vale dos Sinos e região Metropolitana no início dos anos de 1990 e entre idas e vindas para o planalto, participa ativamente da fundação das aldeias Morro Santana e *Por Fi Gâ*.

A área de terra correspondente a atual Terra Indígena *Pó Mág*, tratava-se anteriormente de uma residência de verão para seu antigo proprietário não indígena. Neste local, aproveitava-se a não ocupação da terra para a plantação de árvores de acácia e eucalipto, conforme vista área (figura 2), cultura muito presente na região. Em visita a terra indígena em janeiro de 2014, o cacique Francisco relatou seu desejo por substituir aquela plantação por árvores frutíferas (DIÁRIO de Campo, 08/01/2014).

Figura 2 – Vista aérea da Terra Indígena *Pó Mág*



Fonte: GOOGLE. Google Earth. Disponível em: 23 de mar. 2015. Disponível em: <<https://www.google.com/earth/>> Acesso em: 13 de ago. 2015.

Os primeiros meses após a instalação da Terra Indígena *Pó Mág* foram marcados pela luta Kaingang no sentido de ver sendo cumprido os seus direitos assegurados com a Constituição de 1988. Conforme Diário de Campo (08/01/2014), as escolas do município de Tabaí não aceitaram matricular as crianças Kaingang, afirmando que estas e suas não eram moradoras do município, algo também alegado pelo posto de saúde local, que negou

atendimento médico aos Kaingang inicialmente. Tal situação necessitou de intervenção da FUNAI que no Ofício nº 615/2014/PRES/FUNAI-MJ (OFÍCIO, 2014b), informava a existência desta nova terra indígena, oriunda da Terra Indígena *Foxá* de Lajeado, e alertava a municipalidade de Tabaí sobre os direitos das populações indígenas quanto à saúde e educação e recursos disponíveis para garantir essas questões.

Conforme nos referimos, apenas 11,6 dos 17 hectares referentes às medidas compensatórias foram passados à Terra Indígena *Pó Mág*, portanto, há ainda 5,4 hectares para serem repassados. Em outra visita a terra indígena, conhecemos um sítio arqueológico localizado próximo a aldeia. O sítio consiste em um abrigo sob uma rocha, ideal para se abrigar da chuva. No local ainda havia marcações de prospecções e a existência de petróglifos, entretanto, o cacique Francisco não soube responder a que grupo pertencia àqueles vestígios (DIÁRIO de Campo, 20/05/2014).

Segundo cacique Francisco, os Kaingang buscavam junto ao DNIT e a FUNAI, a aquisição desta área onde está presente o sítio arqueológico para serem somados aos 11,6 completando os 17 hectares aos quais eles têm direito como medidas compensatórias. Segundo a liderança, caso essa aquisição venha a acontecer, os Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág* planejam criar um roteiro turístico no local e aproveitar o possível fluxo de pessoas para buscar gerar divisas através da venda do artesanato (DIÁRIO de Campo, 08/01/2014).

Conforme o Estudo de Impacto Ambiental – Volume II, organizado por Alexandre Rosa (2011), o sítio arqueológico encontra-se nas coordenadas UTM 22J0429708/6716871 está bem preservado, porém há alguns problemas relacionados à erosão da estrutura rochosa e a depredação por parte dos visitantes. O estudo não fornece uma conclusão sobre qual tradição arqueológica deixou tais registros e enfatiza que a área tem relevância para ser estudada de forma mais aprofundada.

Segundo Diário de Campo (18/09/2015), a Terra Indígena *Pó Mág* conta atualmente com uma população de seis famílias, vivendo nos 11,6 hectares da área. Através do protagonismo de suas lideranças, vem buscando manter a cultura e a sustentabilidade indígena nessa nova comunidade, assim como garantir à sua população os direitos que lhe são garantidos, como saúde e educação. Nesse caminho houveram alguns percalços como a morte do cacique Francisco *Rockã*, ocorrida no dia 17 de agosto de 2015, vítima de um câncer no pulmão. Desse modo, a nova liderança, Tomé *Fongue*, busca dar continuidade à luta Kaingang e a obra de Francisco pela Terra Indígena *Pó Mág*.

Percebe-se dessa maneira que, desde o contato com o não indígena a partir das frentes de expansão no século XIX, os Kaingang vem lutando pelos seus direitos, sobrevivendo aos mais variados ataques perpetuados pela sociedade envolvente aos seus costumes e modo de ser. As políticas de cunho indigenista adotadas pelo Estado brasileiro desde sua formação sempre vieram no sentido de contribuir para o desaparecimento das populações indígenas, impedindo-os de circular pelos seus tradicionais territórios, minimizando-os e invisibilizando-os.

No entanto, a partir do processo de reterritorialidade Kaingang empreendido a partir da segunda metade do século XX percebe-se a luta e o empenho dessa população na busca pelos seus direitos constitucionais e a afirmação de suas identidades étnicas. Entre as terras indígenas surgidas nesse processo, a mais recente, a Terra Indígena *Pó Mág* vem lutando para se consolidar em meio ao preconceito e desconfiança da sociedade envolvente. Entre suas demandas podemos apontar três como as principais, a busca manutenção cultural Kaingang, saúde e educação que levem em consideração sua identidade. Desse modo, estes serão os focos do trabalho nos capítulos seguintes

3 MITOS, RITOS E O CERIMONIAL DO *KIKIKOI* NAS TERRAS INDÍGENAS EM CONTEXTOS URBANOS

Neste capítulo pretende-se discutir sobre o tradicional cerimonial dos mortos, o *Kikikoi*, e como este pode ser interpretado como a reprodução das narrativas mitológicas do grupo e como este é pensado e posto em prática pelos Kaingang presentes nas terras indígenas da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Sendo assim, para compreender a função e a dinâmica do cerimonial do *Kikikoi*, há a necessidade de se discutir o relacionamento dos Kaingang com a morte juntamente com seus mitos de origem, de modo que se perceberá como a realização do cerimonial e o tratamento dispensado aos mortos está respaldado na cosmologia do grupo.

3.1 A Morte entre os Kaingang

A morte e tudo que a cerca são elementos constantes em qualquer sociedade, uma vez que os seres humanos são os únicos animais com um cérebro capaz de imaginar um mundo onde ele não existe mais. Segundo Becker (1973), o temor da morte é tão presente nos indivíduos, que este pode ser apontado como o responsável por governar as ações humanas, de modo que é em razão deste temor que os indivíduos se alimentam, procriam e sobrevivem.

As ações individuais em relação à morte são originadas ou reproduzidas nas sociedades a qual os indivíduos pertencem. Segundo Giacoia (2005), o posicionamento de determinada sociedade em relação à morte e aos mortos constitui-se como meio de manutenção e pertencimento de suas identidades coletivas, podendo ser apontado com uma relação de alteridade em relação ao outro, nesse caso representado pelo morto, em paralelo com a relação com outro representado por outros grupos étnicos e sociedades, como visto anteriormente.

A religião será um dos elementos sociais mais diretamente influenciados pelas questões inerentes a morte. Através dos ritos, diversas religiões irão buscar apresentar ao morto sua nova condição existencial, contribuindo para a presente crença na vida após a morte do corpo físico, mesmo em sociedades que praticavam a cremação dos corpos sem vida, como entre os gregos e os hindus (CAPUTO, 2008).

Na civilização ocidental, o trato dos mortos pode ser dividido em dois momentos distintos. Segundo Ariès (2013), ao longo do século XIX o ocidente inicia um processo de alteração de como a morte é tratada pelos vivos, processo esse ilustrado a partir do pensamento de Schopenhauer¹⁶ e de Tolstoi¹⁷, que transforma a morte dos indivíduos até então tratada como algo público, uma vez que o falecimento e os ritos funerários ocorriam na casa do morto, em meio aos parentes e a comunidade, em algo oculto, privado e muitas vezes afastado dos familiares. Essas mudanças ocorrem, entre outras coisas, devido à prática crescente de hospitalização dos doentes empregada a partir de meados do século XX, com exceção de parte do ocidente latino, afastando a morte do convívio social das pessoas.

Entre as populações indígenas por sua vez, a morte é algo próximo e presente na sociedade, pois como visto anteriormente, tratam-se de populações da coletividade, onde o humano, o não humano e a natureza estão imbricados. Desse modo, afirma Kok (2001) em relação principalmente às populações Tupi-Guarani, os indígenas acreditam em vida para além do corpo físico, sendo isso denominado pelo ocidente como crença na alma ou no espírito. Tais crenças em relação à morte e o que lhe é inerente são refletidas nas práticas cosmológicas dos Tupi-Guarani como a antropofagia, os cerimoniais funerários e a busca por pela terra sem mal.

No que se refere aos Kaingang, as questões ligadas à morte também cumprem função importante em sua cosmologia e em seus paradigmas, surgidos e orientados partir de seus mitos de origem, como veremos a diante. O modo como esta sociedade entende seus mortos proporciona o entendimento de quem são os Kaingang enquanto grupo étnico.

Sobre o tratamento dispensado aos mortos, Becker (1995) informa que os Kaingang costumavam enterrar seus mortos em uma cova dentro da aldeia, apresentando distintos

¹⁶ Arthur Schopenhauer (1788 – 1860), filósofo alemão cuja obra mais conhecida foi "Parerga e Paralipomena" (1851).

¹⁷ Liev Tolstoi (1828 – 1910), escritor russo autor das obras "Anna Karenina" (1876) e "A Morte de Ivan Ilitch" (1886), entendidas por Ariès (2013) como ilustrativas das transformações que as questões inerentes à morte sofreram ao longo do século XIX.

preparativos para o cerimonial envolvendo os mortos dependendo da posição ocupada pelo indivíduo no grupo (*pã'i, pã'i mbâg*, guerreiro) e enterrados com a cabeça posicionada na direção leste e as pernas para oeste. Segundo Mabilde (1983), a intensidade do pranto dos vivos em relação à morte de um membro da comunidade era proporcional a este “status social”.

Clastres (1979, p. 96) aponta a correlação existente em muitos grupos étnicos da América do Sul entre os mortos, e as doenças que acometem os vivos, questão que será aprofundada no capítulo seguinte. Sendo deste modo, os mortos vistos como espíritos ruins que influenciam na vida dos vivos uma vez que “[...] em suma, a natureza é, como a sociedade, atravessada de uma ponta a outra pelo sobrenatural [...]”. Essa correlação entre os mortos e as doenças está presente em várias sociedades, conforme temos:

O que chama atenção em primeiro lugar e por toda a parte é o *medo* que se tem dos mortos. Estes estão insatisfeitos e repletos de inveja dos parentes que deixaram para trás. Tentam vingar-se deles, às vezes por ofensas que lhes foram impingidas ainda em vida, mas, com frequência, também pelo simples fato de não estarem mais vivos [...] (CANETTI, 2008, p. 261).

No entender dos Kaingang, o mundo dos mortos é apenas outra aldeia, que está em outra dimensão com relação àquela dos vivos: quando no mundo dos vivos é dia, no mundo dos mortos é noite e vice-versa. Dessa maneira, o morto é aquele que vai, simplesmente, à aldeia da outra dimensão, “[...] Não podemos, entretanto, apontar esse aspecto cultural como decorrência de crença única baseada num ser supremo, mas sim, a partir da crença animista ligada a fenômenos naturais de grande influência nos diferentes aspectos de sua vida” (BECKER, 1995, p. 263).

Os mortos Kaingang eram enterrados tradicionalmente em cestos do tamanho da pessoa que morria, de modo a impedir que o morto não entrasse em contato com a terra. Para Métraux (1946), no entanto, os Kaingang eram enterrados com seus joelhos dobrados. Quanto aos túmulos Kaingang, eles foram descritos como tendo dimensões “[...] de não menos de vinte e cinco palmos de diâmetro (e as vezes mais), com seis palmos de altura [...] O tumulo é perfeitamente circular e com as dimensões referidas. A parte lateral faz ângulo reto com o solo e com a superfície superior que é perfeitamente horizontal [...]” (MABILDE, 1983, p. 96).

Por sua vez, Borba (1908) que produziu estudos sobre os Kaingang na virada do século XIX para o XX, relata a formação de um monte de terra, em forma piramidal, sobre as

sepulturas, algo corroborado por Nimuendajú (*apud* Becker, 1995) que descreve, para os Kaingang que viviam em territórios do rio Paranapanema, sepulturas piramidais com altura entre um e dois metros. Tal ação por parte dos Kaingang no trato com os mortos pode ser explicada a partir do mito de criação da organização social deste povo, como veremos mais adiante.

Segundo o Kaingang Catarino dos Santos (MANFROI, 2004), para participar dos velórios, os indígenas devem ficar todos pintados, uma vez que as pinturas afastam os maus espíritos. Os *Kamé* devem, neste momento, se posicionar ao lado direito do corpo que está sendo velado, enquanto os *Kairu*, do lado esquerdo.

Como dito, ao ser enterrado, o Kaingang é colocado em sua sepultura com a cabeça voltada para o leste e os pés para o oeste e seu corpo não deve entrar em contato com a terra, “[...] pois isto impediria que a alma viajasse em busca dos antepassados [...]” (MANFROI, 2004, p. 64). Em sua ida ao oeste, ou seja, à aldeia dos mortos, o Kaingang encontrará alguns percalços, conforme a narrativa a seguir:

Antes do enterro, o pajé¹⁸, à medida que sacode o seu maracá¹⁹ em torno do cadáver, avisa a alma, a respeito dos perigos ocultos do outro mundo. Diz-lhe que ele chegará a dois caminhos, um levando para uma teia de uma gigantesca aranha, e outro conduzindo a uma armadilha que precipitará num caldeirão fervente. Também descreve para a alma o caminho escorregadio, do qual ela poderá cair num pântano, onde um enorme caranguejo a espera (NIMUENDAJÚ *apud* BECKER, 1972, p. 271).

Uma vez na morada dos mortos, os Kaingang terão caça abundante e os velhos tornam-se jovens de novo. Segundo Borba (1908), os Kaingang acreditam na existência de uma entidade espiritual chamada *Tupen*, cujo nome pode estar associado a *Tupã*, deus do trovão para os vizinhos Tupi-Guarani, que os levara ao mundo dos mortos após o falecimento e lá passaram a ter uma vida boa com caça em abundância.

Segundo Baldus (1937), que trabalhou com os Kaingang de Palmas, no Paraná, a partir de informações coletadas à Kõĩkãng, liderança local, os Kaingang na aldeia dos mortos tornam-se outra vez jovens e vivem uma vida humana inteira antes de morrer pela segunda vez e se transformar em um pequeno inseto. Desse modo, temos:

¹⁸ Nome atribuído aos chefes espirituais Tupi-Guarani que acabou sendo atribuído pela Antropologia de maneira generalista a outros grupos indígenas do Brasil. Entre os Kaingang são chamados de *kujã*, porém, a literatura também os apresenta em diversas ocasiões como xamãs, cantadores, rezadores, curandeiros, entre outros.

¹⁹ Segundo Veiga (2004), os Kaingang chamam este instrumento de *xygxy*.

[...] Um velho, depois da morte, torna-se outra vez jovem e vive mais uma vez durante uma vida humana inteira, prazo que aliás coincide com o alcance da memória de tempo do índio. Quando morre transforma-se então num pequeno inseto, geralmente um mosquito ou uma daquelas formiguinhas pretas que cortam folhas. [...] (BALDUS, 1937, p. 49).

Após a morte do inseto transmigrado²⁰, resta ao Kaingang morto o nada. O chefe Kõikãng sintetizou este processo à Baldus (1937, p. 49) da seguinte maneira: “[...] A terra pariu-nos e come-nos [...]”, algo que é corroborado pela fala de Augusto Ópe da Silva, liderança da Terra Indígena de Iraí no início dos anos de 1990, onde “[...] a terra para nós índios representa como a mãe, assim como a mãe retira do seu próprio corpo alimento que dá vida ao seu filho” (ROSA, 2004, p 216). Tais afirmações, tanto a do chefe Kõikãng como de Augusto Ópe, remetem à crença Kaingang na origem de seu povo a partir da terra. Desse modo, temos:

Segundo os mais velhos (kofa), na terra ainda não existia o ser humano. Certo dia, bem de manhãzinha quando o Sol estava nascendo, a terra se abriu formando um buraco e nasceu um grupo, olharam e viram o arredondado do Sol e deram ao grupo o nome de Kanhrú. A tarde, quando o Sol estava se pondo, a terra tornou-se a abrir formando outro buraco e nasceu outro grupo, que olharam e viram os raios do Sol e deram o nome do grupo de Kamé (NOTZOLD; MANFROI, 2006, p. 22-23).

O mito aqui apresentado tem por objetivo ilustrar a origem do povo Kaingang através do surgimento dos irmãos ancestrais a partir da terra. Segundo Eliade (1991), é comum nas mais diversas cosmologias a terra ser apontada como elemento criador, materno, como acontece aqui entre os Kaingang, sendo a terra considerada a origem e o destino deste povo. Além disso, a terra também será elemento importante na narrativa mitológica do grande dilúvio, que será visto posteriormente, e nas práticas do grupo, como o enterramento do cordão umbilical (umbigo) após o nascimento das crianças, algo que também remete à sua origem a partir da terra, conforme temos:

The mother winds a long cord around the ankles of the baby and removes it 15 days later during a feast given by the father to a group of relatives. The umbilical cord is disposed of by the mother's brother or his wife or by the mother's sister, who later become ceremonial parents (MÉTRAUX, 1946, p. 464).

Além disso, percebe-se com esta narrativa, o culto aos antepassados, representados pelos irmãos *Kamé* e *Kairu*. Segundo Canetti (2008), o culto aos antepassados são questões

²⁰ A transmigração das almas ou animismo é crença comum vários grupos étnicos do passado e do presente. No pensamento ocidental, a transmigração foi inicialmente discutida e defendida por Platão.

inerentes a sociedade que creem na continuidade da vida após a morte, sendo necessários ritos periódicos que tem o objetivo de satisfazer os mortos de modo que estes não perturbem os vivos.

De todo modo, as narrativas mitológicas cumprem papel fundamental em qualquer sociedade, conforme aponta Vernant (1992), não há como separar o mito da sociedade em que ele está inserido. O conceito de mito possui uma dupla significação. De um lado, há o ficcional e de outro o elemento absurdo, em uma relação de oposição ao real. Nossa concepção de mito é oriunda da Grécia antiga. O mito traz respostas sobre os fenômenos naturais sem jamais problematizá-los e são utilizados pelas sociedades, pois não se tem alternativas para explicar determinados fenômenos. Além disso, os mitos também se transformam em modelos, que devem ser seguidos a risca pelas sociedades a fim de garantir a perpetuação das mesmas. Nesse sentido, temos:

[...] O mito assumiu valor de paradigma. Constitui o modelo de referência que permite situar, compreender e julgar o feito celebrado no canto. Ao se refratar através das aventuras lendárias dos heróis ou dos deuses é que os atos humanos pensados na categoria da imitação, podem marcar seu sentido e situar-se na escala dos valores (VERNANT, 1992, p. 180).

No entender de Crépeau (1997), os mitos indígenas não possuem por objetivo a completa explicação da origem de tudo que existe, mas sim, apenas apresentar alguns elementos culturais constituintes do grupo, como neste caso, a terra e a divisão da sociedade em duas metades. Diferentemente do que acontece com o Gênese, que busca em suas linhas apresentar toda a criação do mundo judaico-cristão ocidental.

Retornando à temática da morte entre os Kaingang, Baldus (1937) comenta que o morto continua a pertencer à comunidade dos vivos, de modo que sua presença ainda é percebida. Sobre isso, temos: “[...] O morto é um poder porque, quando vivo, o indivíduo era uma parte do poder da comunidade, parte que agora – impossível de ser controlada, mas apesar disso, ainda de modo não tangível ligada à comunidade – pode tornar-se perigosa para ela [...]” (BALDUS, 1937, p. 51).

Os objetos e as pessoas próximas ao morto, especialmente o companheiro, eram tratados com máximo cuidado assim que a morte do indivíduo fosse confirmada. Algumas vezes, a casa do falecido poderia passar por um processo de defumação com a utilização de

algumas ervas²¹, ou mesmo destruída e reconstruída em outro espaço da comunidade. Os objetos pessoais normalmente eram enterrados com os mortos. Prática esta que, no entanto, não acontece com as populações focadas neste estudo, pois se tratam de indígenas inseridos em contextos urbanos, que acabam por vezes, obrigados devido às questões sanitárias, a utilizarem do sistema de cemitérios não indígena, o que acarreta a utilização do caixão de madeira. Segundo Baldus (1937), os Kaingang de Palmas, no Paraná costumavam destruir os objetos dos mortos, algo não mais observado quando da realização de seu estudo.

O autor aponta que a companheira ou companheiro do falecido, deve passar por um período de quarentena e não olhar ninguém da comunidade diretamente nos olhos, pois segundo os Kaingang, há no companheiro que fica ainda um pouco daquele foi ao mundo dos mortos, podendo isso ser transmitido para o restante da comunidade. O conjugue viúvo, por sua vez, regressa à morada dos pais, juntamente com os seus filhos. Desse modo, Baldus (1937) também comenta sobre a não ingestão da carne de tatu do rabo mole²², que tem o costume de violar os túmulos e consumir a carne dos cadáveres, não podendo assim ser consumido pelos Kaingang pois estes estariam trazendo para seus próprios corpos o espírito de seus mortos.

Isso demonstra a crença e o medo que os Kaingang possuem em relação aos mortos e o que estes podem lhes causar, pois veem os espíritos dos mortos como maus e perigosos, uma vez que estes causam doenças entre os vivos, assim entre outras populações indígenas, entre elas os Guayaquil presentes na obra de Clastres (1979; 2014). Em relação aos Kaingang, Baldus (1937) aponta que os espíritos dos mortos só fazem mal àqueles que pertencem à mesma metade do morto enquanto em vida. Desse modo, temos:

[...] Os Kaingang dizem que o morto corre ao redor das cabanas dos vivos e é venenoso, e que muitos morrem se não é tratado segundo as instruções tradicionais. Por conseguinte, deve-se procurar romper o laço que ainda une o morto à comunidade e lhe dá esse ameaçador poder sobrenatural, devem-se expulsar das próprias filas, junto com o morto, a doença e a morte [...] (BALDUS, 1937, p. 51).

Percebe-se desta maneira que a morte provoca a perda da individualidade, pois como afirma Morin (1970), a perda do corpo físico torna a pessoa, embora ainda presente na comunidade, apenas um espírito sem nome que é temido pelos vivos por lhes causar doenças. O autor argumenta que tal fato seria o responsável pelo temor da morte nos indivíduos, que

²¹ Entre elas, segundo Manfroi (2004), a chamada guiné, ou erva de alho, cujo nome científico é *Petiveria Tetrandra*.

²² Espécie de tatu encontrado em quase toda a América do Sul, cujo nome científico é *Cabassous Unicinctus*.

temem de fato, a perda de sua individualidade e de fazer mal a seus próximos após torna-se um espírito.

Pode-se observar, desse modo, a importância entre grupos étnicos indígenas, entre eles os Kaingang, de evitar o convívio dos vivos com os mortos, pois os mortos, mesmo não possuindo mais um corpo físico, ainda podem causar o mal entre os vivos, conforme veremos mais adiante. Como dito anteriormente, as sociedades indígenas são sociedades do múltiplo, onde o humano, o espiritual e o natural estão inseridos em um mesmo plano (CLASTRES, 2014). Para realizar a comunicação entre esses três domínios é que existe entre as populações indígenas a figura xamã, ou *kujã* entre os Kaingang.

Os *kujã*, para Silva (2002), tem a função de “domesticar” as forças extra-humanas de modo a proteger e prevenir sua comunidade de doenças e enfermidades, o que lhe garante um grande prestígio social. Desse modo, o *kujã* é o responsável pela saúde física dos indivíduos de sua comunidade, seja a partir do natural, algo que veremos no próximo capítulo, seja a partir do espiritual, uma vez que é função do mesmo liderar o cerimonial responsável pela expulsão dos espíritos para a aldeia dos mortos, o *Kikikoi*²³, algo que garante o bem-estar da comunidade em relação às doenças originadas pelo contato com os mortos.

Em virtude disso, os *kujã* possuem um papel representativo dentro da sociedade Kaingang, conforme temos:

[...] o xamã Kaingang se diferencia das demais pessoas que vivem na Terra Indígena – do “mundo-aqui” – na medida em que ele tem uma relação privilegiada com certos espíritos que pertencem ao “mundo-outro”. Diga-se de passagem, o acesso privilegiado à esses seres lhe possibilita uma grande soma de poder (ROSA, 2005, p. 184).

Outro agente social presente na organização sociopolítica Kaingang e que possui um grande papel no cerimonial do *Kikikoi* é o *péin*²⁴. Os *péin* são os responsáveis pelo lido com os mortos por possuírem espíritos mais fortes e serem imunes ao mal causado pelos espíritos dos mortos. Um *péin* é definido por possuir os chamados *jiji korég*, ou seja, o chamado nome ruim ou forte, que é o que afasta o perigo representado pelos espíritos e lhes fornece tal condição (VEIGA, 2004). Os nomes fortes são, conforme apontado por Silva (2002), nomes

²³ A literatura apresenta o ritual com denominações para além de *Kikikoi*, como simplesmente *Kiki*, que na verdade é o nome da bebida ingerida durante a cerimônia, ou *Veingréinyã*. Sobre o *Kiki*, também há discordâncias em relação à grafia, pois Baldus (1937), o apresenta em seus escritos como *quiquy*.

²⁴ Apresentado pela literatura como *péin* (VEIGA, 2004) ou *pên* (SILVA, 2002).

que são compostos por palavras que fazem referência à terra (*nga*), no caso dos homens, ou à taquara (*ven*), no caso das mulheres.

Após a morte de um indivíduo, são os *péin* que preparam o corpo do falecido para o enterro e também são eles que entram em contato com os espíritos, juntamente com os *kujã*, para iniciar o processo que, ao final do *Kikikoi*, mandará os espíritos para a aldeia dos mortos (VEIGA, 2004). Tais afirmações sobre os *péin* são corroboradas por Silva ao informar:

[...] Os *péin* tem por função cerimonial prepara o morto cerimonial preparar o morto para os rituais de enterramento e para aqueles que o antecederem; somente os *péin* podem tocar o/a falecido/a; somente eles podem cavar a terra para fazer a cova onde será enterrado o morto. São escolhidos desde pequenos, desde suas nomeações [...] (SILVA, 2002, p. 194).

Como visto, a morte entre as sociedades humanas pode ser apontada como elemento importante na construção do imaginário e do pensamento das mesmas. Entre os Kaingang, aponta-se através da narrativa mítica a associação entre o nascer, o morrer e a terra, sendo que a cosmologia Kaingang acredita na origem e no retorno de seu povo à terra, conforme já apresentado. O retorno à terra que ilustra a morte entre os Kaingang pode ser compreendido, e que será discutido de maneira mais aprofundada logo a frente, como a ida por parte do falecido à aldeia dos mortos, essencial para que a aldeia dos vivos continue em equilíbrio. A importância que isto exerce entre os Kaingang e o poder que os mortos, para o bem e para o mal, possuem entre esta sociedade pode ser expresso através da existência de grupos sociais que existem apenas para o lido com os mortos, como os *kujã* (os *kujã* também tem por responsabilidade a manutenção dos aspectos sociais e culturais entre os mais jovens e questões ligadas ao bem estar físico e espiritual²⁵) e os *péin*, além do fato de que a principal expressão cultural do grupo se trata do cerimonial de envio dos espíritos para o outro mundo.

3.2 O cerimonial do *Kikikoi*

Desse modo, é de grande importância para a cosmologia Kaingang o ritual do *Kikikoi*, ou o ritual dos mortos. Descrito em trabalhos etnográficos como os de Baldus (1937), Métraux (1946), Crépeau (1997), Veiga (2004; 2006) entre outros, o *Kikikoi* é uma reprodução cosmológica dos tempos míticos Kaingang, onde as metades exogâmicas e os *kujã* desempenham grande importância. Segundo Veiga (2004), o ritual ocorre no início do

²⁵ Questões ligadas à saúde e educação entre os Kaingang serão tratadas de maneira mais profunda no capítulo seguinte.

inverno, época do ano em que há uma abundância do pinhão, do milho e do mel, elementos presentes no ritual, e tem por objetivo liberar as almas dos mortos para que estas possam ir em direção ao outro mundo.

Segundo a Kaingang Divaldina (MANFROI, 2004), o *Kikikoi* ocorre entre um e três anos após a morte de um indivíduo e seu objetivo é desconectar o morto dos vivos, levando-o para a morada dos mortos. Sobre isso, temos:

The aim of veingreinya, the main ritual, is to break the bonds uniting the living with the ghosts, who are driven to their last abode, where they remain harmless. It takes place when the maize is green and pine nuts are ripe, that is, sometime between the middle of April and June [...] (MÉTRAUX, 1946, p. 472).

Na visão de Catarino, indígena Kaingang entrevistado por Manfroi (2004), o *Kikikoi* pode ser considerado como a religião Kaingang, pois esta acontece para salvar a alma de quem morreu. Para anunciar a realização do ritual, um ramo verde é colocado sobre a sepultura do morto e tal ação é divulgada dentro da aldeia. O início do ritual se dá com a ida dos cantadores e rezadores ao cemitério seguidos dos *Kamé* e *Kairu*, um grupo a frente do outro de modo que o grupo que vem a frente depende do morto

A presença da caracterização das metades exogâmicas durante o ritual remete ao mito de origem da sociedade Kaingang, que pode ser interpretado como uma continuação da narrativa anterior apresentada por Notzold e Manfroi (2006). Na narrativa a seguir, os dois irmãos ancestrais *Kamé* e *Kairu* após nascerem da terra e morrerem em decorrência de uma grande inundação, dão origem à sociedade Kaingang após o retorno do mundo dos mortos, conforme relato do cacique Arakxô à Borba (1908) coletado no início do século passado.

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra Crinjjimbé emergia das águas. Os Cainganges, Cayurucrés e Camés nadavam em direção a ela levando na boca achas de lenha incendiadas. Os Cayurucrés e os Camés cansados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os Cainganges e alguns poucos Curutons, alcançaram a custo o cume de Crinjjimbé, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos das árvores; e ali passaram muitos dias sem que as águas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à água que se retirava lentamente. Gritaram eles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-los; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde saíram os cainganges que estavam em terras [...] Depois que as águas secaram, os Cainganges se estabeleceram nas imediações de Crinjjimbé. Os Cayurucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas [...] (BORBA, 1908, p. 20-21).

Diferentemente da narrativa sobre o surgimento dos irmãos ancestrais *Kamé* e *Kairu*, que apresentava a origem daqueles que iriam se constituir no povo Kaingang, a narrativa do cacique Arakxô à Telêmaco Borba vem no sentido de apresentar como a organização social do povo Kaingang surgiu, através da morte e da ressurreição dos irmãos a partir da água, elemento contrário àquele que lhes deu a vida, ou seja, a terra. Desta vez, com o auxílio das saracuras que criam um monte de terra que salva os Kaingang das águas, a terra ressurgue possibilitando o retorno do mundo dos mortos dos *Kamé* e dos *Kairu*, que ao se relacionarem com os Kaingang produziram a organização social deste grupo através do dualismo exogâmico.

Além disso, a continuação da narrativa aponta ainda para a criação, por parte de *Kamé* e *Kairu*, de todas as plantas e animais existentes no mundo, além de explicar a relação de inferioridade dos Curutons, que segundo alguns autores podem ser interpretados como sendo os Guarani, em relação aos Kaingang,

Quando saíram da serra mandaram os Curutons para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porém, por preguiça de tornar a subir, ficaram ali e nunca mais se reuniram aos Caingangues: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite posterior a saída da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, *ming*²⁶, e disseram a eles: - vão gente e caça -; e os tigres foram-se rugindo. Como não tinha mais carvão para pintar, só com as cinzas fizeram as antas *oyoro*. [...] (BORBA, 1908, p. 21 - 22).

A narrativa é encerrada com o casamento dos *Kamé* com os *Kairu* e posteriormente com os Kaingang, gerando o modelo exogâmico a ser seguido por estes a partir de então. Conforme segue:

[...] Chegaram a m campo grande, reuniram-se ao Caingangues e deliberaram casa, os moços e as moças. Casaram primeiro os Cayurucrês com as filhas dos Camés, estes com as daqueles, e como ainda sobravam homens, casaram-nos com as filhas dos Caingangues. Daí vem que Cayurucrês, Camés e Caingangues são parentes e amigos (BORBA, 1908, p. 22).

O ritual do *Kikikoi* pode então ser interpretado como a reprodução dos fatos narrados pelo cacique Arakxô uma vez que ao morrer, o espírito Kaingang deve ir à aldeia dos mortos, assim como os espíritos *Kamé* e *Kairu* foram para o interior da montanha. No entanto, isso não acontece de imediato e o ritual objetiva a fazer isso para que os Kaingang na aldeia dos

²⁶ Também pode-se encontrar a grafia *Nig*.

vivos possam dar continuidade à suas vidas, serem salvos da presença de espíritos, que lhe causam doenças, ou, como na narrativa, serem salvos das águas.

Após serem salvos, os Kaingang passam a ter novamente o convívio de *Kamé* e *Kairu*, através da utilização dos nomes, uma vez que, o nome dos mortos só pode ser utilizado por um vivo após a realização do *Kikikoi*. Do mesmo modo que, na narrativa, os irmãos ancestrais voltam do interior da montanha para dar início à organização social do grupo, de modo que podemos enxergar a narrativa da inundação não só como um mito da morte, mas também da vida, pois a partir dela, a sociedade Kaingang surge. Sendo assim, temos:

Quando morre um parente, os Kaingang revivem a desordem: instaura-se um desequilíbrio nas relações entre os espíritos do mundo dos mortos e os espíritos e corpos dos Kaingang do mundo dos vivos; por isso eles realizam; por isso eles realizam o ritual do *Kiki* para acalmar as almas e restabelecer a paz (ROSA, 2004, p. 214).

Conforme apontando, o *Kikikoi* pode ser definido como um rito que reproduz a narrativa da inundação. Os ritos são criados para manter a ligação entre o mundo espiritual e o material cuja realização deverá ocorrer como repetido pelos antigos. A repetição minuciosa do rito é de fundamental importância, pois em caso de uma repetição imperfeita, poderá causar morte na comunidade, o que vai ao encontro de Eliade (1991), para quem as sociedades arcaicas e primitivas recriavam em suas festas, cerimônias e vidas sociais, modelos divinos, ocorridos em *ilo tempore*, chegando conceber o ser/existir e o real somente aquelas ações que eram espelhadas nesses modelos, que o autor chama de arquétipos. Desse modo, toda a ação promovida dentro de um grupo como caça, casamentos, festivais, sejam na verdade repetições daquelas mesmas ações produzidas pelos deuses ou heróis no *ab origine*.

A repetição dos gestos divinos através dos ritos também implica às sociedades tradicionais, entre elas os Kaingang, suas interpretações dos conceitos de ser e existir. Para esses grupos, o real é apenas aquilo que tem um exemplo divino, sagrado. Por sua vez os atos profanos simplesmente são tratados como irrealis (ELIADE, 1991).

Segundo Eliade (1992), a realização do ritual implica por parte da sociedade Kaingang, o retorno ao tempo mítico, ao tempo sagrado. O tempo sagrado é uma ruptura com a linearidade, iniciando-a novamente a partir do zero, de forma cíclica, diferente do paradigma da linearidade reproduzida pela sociedade ocidental sob o pensamento da modernidade. Nele se vive novamente a criação de acordo com o imaginário de cada

sociedade e isso é alcançado através dos ritos. Os ritos são meios para passar com segurança do tempo profano para o sagrado, e são expressões dos mitos de criação.

Conforme Kresó (2004), o *Kikikoi* era tradicionalmente realizado todos os anos, no entanto, só poderia ser realizado quando houvesse mortos das duas metades. A realização do *Kikikoi* encaminha a alma do morto para o oeste, para a morada dos mortos, onde a caça é abundante. Durante a festividade, como já dito, os Kaingang fazem as pinturas corporais que tem por objetivo, além de identificar a qual parcialidade eles pertencem, proteger a comunidade dos malefícios causados pelos espíritos (MANFROI, 2004).

Desse modo, “[...] Na festa do *Kikikoi* toda a comunidade se reúne para rezar para que o espírito do falecido pegue bom destino, deixando aquele lugar e não fazendo mal às pessoas” (KRESÓ, 2004, p. 74). A realização de um rito para afastar a presença negativa dos mortos entre a comunidade demonstra a sedentarização Kaingang, discutida anteriormente, de modo que Baldus (1937) relata que grupos indígenas do Chaco, que assim como os Kaingang percebem os espíritos dos mortos como presenças negativas, não realizam nenhum tipo de rito para afasta-los, pois são nômades e mudam-se de local após a morte de um membro da comunidade.

Durante o cerimonial há a ingestão da bebida chamada *kiki*, que tem a função de impedir os vivos de sentirem medo dos mortos, além de “[...] dominarem todos os poderes que lhes são estranhos e desconhecidos [...]” (MANFROI, 2004, p. 64). O *kiki* é preparado, segundo Baldus (1937), em um vasilhame de quatro a cinco metros de comprimento por um de largura talhado em um tronco de Araucária.

A derrubada de um tronco de Araucária fica a cargo do *kujã*, que escolhe a árvore mais apropriada para a confecção do vasilhame, chamado pelos Kaingang de *konkéi*. Dentro deste vasilhame ocorre a mistura de cachaça, açúcar, milho verde pisado e água, quinze dias antes da festividade. Atualmente, a mistura para a produção do *kiki* é realizada, na falta dos ingredientes tradicionais em algumas comunidades, através da mistura de água, açúcar e cachaça (VEIGA, 2004). Por vezes, diferentes modos de preparo do *kiki* foram levantados pela literatura:

[...] The liquor is heated by a fire built around the trough or by red-hot stones or potsherds which are thrown into it. During 2 or 3 days of fermentation, men dance around the beer, singing, shaking their rattles, and beating the ground with the stamping tubes. The beer is often mixed with honey (MÉTRAUX, 1946, p. 469).

A bebida é servida em copos confeccionados a partir dos gomos da taquara e servida primeiramente aos *kujã* e aos dançarinos, que não podem continuar a dança a não ser que tenham ingerido toda a bebida de uma vez. Desse modo, os dançarinos “[...] devem beber tudo, imediatamente, do que decorre que cada cantador e cada dançarino têm de tomar o copo de taquara três ou cinco vezes, não sendo de admirar que alguns deles cambaleiem ou se estatelem no chão” (BALDUS, 1937, p. 56).

Além da bebida, outro elemento possui extrema importância no *Kikikoi*, que são os maracás, instrumento musical utilizado pelos rezadores para dar ritmo às danças e produzirem a ligação entre o mundo dos vivos e dos mortos. Baldus (1937) aponta que a dança realizada durante a cerimônia tem o objetivo de mandar embora os espíritos, de expulsá-los do convívio com a comunidade. Desse modo, o maracá e o ritmo por ele produzido representam extrema importância, pois são os responsáveis pela libertação da alma em relação ao corpo morto. O maracá é confeccionado de modo, podemos problematizar, a representar um corpo humano, sendo sua base de forma cilíndrica e confeccionada a partir de um galho de taquara fina, e a ponta, confeccionada com um porongo em forma de globo onde são depositadas as sementes, que com o balançar do instrumento geram o som, representando a cabeça.

Segundo Baldus (1937), entre outros grupos Jê, como os Kaiapó, a cabeça é a parte mais importante do corpo. Para Tommasino (2005), esta questão também é pertinente entre os Kaingang, uma vez que a toda uma simbologia dentro deste grupo étnico em relação à cabeça, enquanto parte do corpo, para além dos maracás. A cabeça é elemento presente, por exemplo, no mito da grande inundação, uma vez que é para a serra *Krĩjijimbé* (*Krĩ* é o termo na língua Kaingang para cabeça).

As marcas clônicas também cumprem seu papel durante o cerimonial, sendo que cada indivíduo utiliza, durante o ritual, o desenho que representa a marca a qual pertence, sendo um círculo para os *Kairu* e um risco para os *Kamé*. Os indivíduos de cada metade acabam entrando em contato com os espíritos da metade oposta, uma vez que, como dito anteriormente, os espíritos dos mortos só fazem mal aos indivíduos que pertencem à mesma metade do morto enquanto em vida. Segundo Baldus (1937, p. 52), em relação ao Kaingang de Palmas: “[...] “Só no *Veingréinyã*, a criança fica sabendo, por intermédio do pai, a que grupo ela pertence e, pois, por assim dizer, que espécie de homem é” [...].

Segundo Kresó (2004), o *Kikikoi* deixou de ser realizado em algumas terras indígenas em virtude da dificuldade de se reunir o número necessário de rezadores (*kujã*), sendo necessários no mínimo três de cada parcialidade, *Kamé* e *Kairu*. O *kujã* possui grande

importância para a realização do *Kikikoi*, pois como dito anteriormente, o *kujã* é o responsável por dar ritmo a dança a partir do maracá, afastando os espíritos dos mortos da comunidade, assim como organizar o posicionamento das metades.

Na fila dos homens de cada metade está o cantador. Um dos cantadores começa de repente a agitar a cabaça de música, a cantar e a mover as pernas de modo semelhante ao das danças, no caminho para o cemitério ou no túmulo, isto é, pondo alternadamente adiante e atrás um pé e depois outro, mas não permanece dançando como o faz de tarde, sempre no mesmo lugar, e sim movendo-se, devagar, para o lado e ao redor da linha das fogueiras da sua metade (BALDUS, 1937, p. 58).

Segundo Veiga (2004), os Kaingang acreditam que os indivíduos da metade *Kamé* possuem espírito mais forte, o que lhes garante tomar a frente nos cerimoniais do *Kikikoi*. Desse modo, possuir “espírito mais forte” entre os Kaingang significa, entre outras coisas, ser mais resistente ao mal que os espíritos dos mortos podem lhe afligir. Os *Kairu*, por outro lado, são responsáveis segundo a autora por liderar questões ligadas à política e à guerra. Tais concepções mais uma vez podem ser observadas na narrativa da grande inundação, aqui retomada, onde após irem ao mundo dos mortos (o interior da serra *Krĩjimbé*) e retornarem, o caminho adotado pelos irmãos para este retorno irá influenciar na personalidade e no tipo físico dos indivíduos pertencentes às metades clânicas:

[...] O cayurucrês e camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas; pela aberta por cayurucrê, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; daí vemterem eles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a camé, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando ele, e os seus, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou água e, pela sede, tiveram de pedi-la a Cayurucrê que consentio que a bebessem quanto necessitassem. (BORBA, 1937, p. 21).

Como vimos, o cerimonial do *Kikikoi* representa para os Kaingang toda uma simbologia e significado intimamente ligado às suas narrativas mitológicas, uma vez que essas, assim como em qualquer sociedade, buscam apresentar respostas e modelos para como funcionam e como deve funcionar àquela sociedade. Após esse breve relato sobre o *Kikikoi* a partir de autores que o trabalharam a partir de comunidade Kaingang localizadas em outras áreas, buscaremos focar a seguir na operacionalização do cerimonial do *Kikikoi* nas terras indígenas presentes na bacia hidrográfica Taquari-Antas.

3.3 O cerimonial do *Kikikoi* nas terras indígenas situadas em contextos urbanos

O cerimonial do *Kikikoi*, conforme exposto, é uma das principais exposições da cultura, pensamento e cosmologia dos Kaingang. Sua realização é de extrema importância para a manutenção da estrutura sócio organizacional destes, uma vez que os mortos continuam a influenciar na vida dos vivos, mesmo não possuindo corpos físicos.

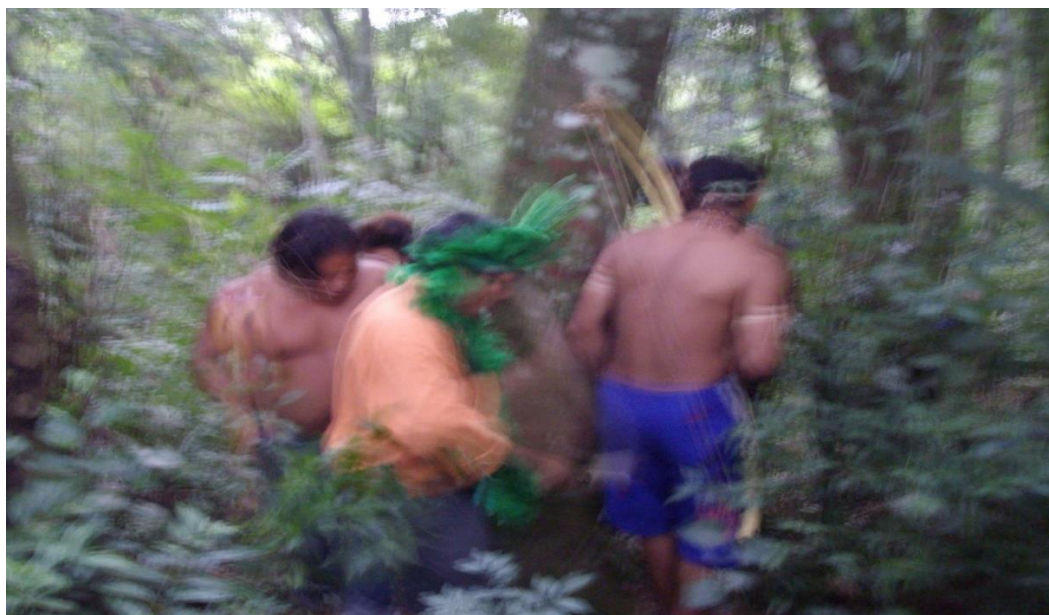
No entanto, Silva (2001), aponta que o cerimonial do *Kikikoi* deixou de ser realizado pelos Kaingang, sendo a Terra Indígena *Xapecó*, localizada no oeste catarinense a única comunidade que ainda a realiza. Tal condição deve-se, quem sabe, a dificuldade de hoje em dia, reunir a quantidade necessária de *kujãs* para a realização do cerimonial, como vimos anteriormente, sendo sua realização possível na *Xapecó* em virtude da presença, nestes cerimoniais, de *kujãs* advindos da Terra Indígena Palmas, localizada no Paraná.

A par deste cenário, as terras indígenas localizadas em territórios da bacia hidrográfica Taquari-antas, juntamente com outras terras indígenas com as quais mantém laços de parentesco e reciprocidade, realizaram no ano de 2013 o cerimonial do *Kikikoi* na terra Indígena *Foxá*. O cerimonial ocorreu nos dias onze, doze e treze de abril e contou com a participação das terras indígenas *Jamã Tÿ Tãnh* (Estrela), *Por Fi Gâ* (São Leopoldo), *Pó Nãnh Mág* (Farroupilha) e *Tupê Pên*/Morro do Osso e *Fág Nhin*/Lomba do Pinheiro (Porto Alegre).

Segundo Diário de Campo (11/04/2013), no primeiro dia, houve o corte da árvore para a produção do vasilhame, o *konkéi*, utilizado para a preparação do *kiki*. A árvore em questão fora cortada e trazida da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* e não se tratava de uma Araucária, planta tradicionalmente utilizada para a confecção do *konkéi*. Tal fato pode-se atribuir a raridade de incidência desta planta na região, além do fato da mesma ser protegida por lei e seu corte depender de autorização dos órgãos responsáveis.

Antes do corte, o então cacique da Terra Indígena *Foxá*, Francisco *Rockã*, liderou a realização de uma dança ao redor da árvore, cumprindo um papel tradicionalmente atribuído ao *kujã*, seguido de outros indígenas. A dança protagonizada pelo cacique Francisco *Rockã* tinha por objetivo, segundo ele, afastar os espíritos da proximidade da árvore para que ela então pudesse ser utilizada, de forma segura, para a produção do *kiki* e para sua realização, o cacique utilizou-se dos maracás, para dar ritmo à mesma, utilizando um grande cocar verde sobre sua cabeça, conforme imagem a seguir (DIÁRIO de Campo, 11/04/2013).

Figura 3 - Os Kaingang dançando em torno da árvore utilizada para a produção do *konkéi*.



Fonte: Acervo do Projeto História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela- UNIVATES/COMIN. 11 mai. 2013.

Após esta dança inicial, o cacique afastou-se do grupo e adentrou a mata onde continuou com suas rezas por um tempo, enquanto o restante dos dançadores permaneceu a redor da árvore. Ao retornar o cacique Francisco *Rockã* solicitou que os dançarinos o acompanhassem e então seguiram todos juntos de volta à mata onde a liderança iniciou uma fala dirigida aos dançarinos e realizada em Kaingang.

Ao retornarem, o grupo reiniciou a dança ao redor da planta até que um dos Kaingang atirou uma flecha em direção da árvore. Segundo os presentes, tal ação tinha por objetivo demarcar a área onde a planta deveria ser cortada, sendo 1,5m abaixo do furo causado pela flecha. Após isso, iniciou-se o corte com o subsequente reinício da dança em torno do tronco estirado ao chão, conforme apresenta a imagem a seguir (DIÁRIO de Campo, 11.04.2013).

Figura 4 - Cantos e danças ao redor do tronco cortado.



Fonte: Acervo do Projeto História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela - UNIVATES/COMIN. 11 mai. 2013.

No dia seguinte, com o auxílio de uma caminhonete, o tronco foi levado para a Terra Indígena *Foxá* para a continuidade do cerimonial. Na tarde do segundo dia, houve a confecção do *konkéi* a partir do tronco trazido da *Jamã Tÿ Tãnh*. Após pronto, iniciaram-se novas danças por parte do cacique Francisco *Rockã* ao redor do vasilhame com o objetivo, segundo ele, de chamar os espíritos de *Kamé* e *Kairu* para o vasilhame. Na imagem a seguir, pode-se observar o *konkéi* confeccionado para o cerimonial (DIÁRIO de Campo, 12/04/2013).

Figura 5 - O *konkéi* pronto para receber os ingredientes do *kiki*.



Fonte: Acervo do Projeto História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela - UNIVATES/COMIN. 12 mai. 2013.

Já a noite, iniciou-se a mistura dos ingredientes no *konkéi* para a produção do *kiki* e que contou com a presença de *kujãs* vindos das outras terras indígenas da região. Neste momento, somente os Kaingang puderam participar, não sendo permitido registros ou a presença de não indígenas. Pelo que se pode apurar na época, o *kiki* produzido para aquele cerimonial fora feito a partir da mistura de água, milho e cachaça e após a mistura, o vasilhame foi fechado, de modo que a mistura pudesse fermentar para o dia seguinte (DIÁRIO de Campo, 12/04/2013).

Percebe-se aqui uma atualização no processo de produção do *kiki*, uma vez que os ingredientes tradicionais utilizados para sua produção eram o mel, milho e água, conforme apontado por Borba (1908). A substituição do mel pela cachaça, algo que também ocorre nos cerimoniais do *Kikikoi* realizados na Terra Indígena de Palmas e Xaçecó (BALDUS, 1937; SILVA, 2001), como visto anteriormente, é entendida como uma atualização cultural comum a qualquer sociedade humana uma vez que nenhuma cultura é estática, elas são dinâmicas porque a sociedade em questão também é. Mesmo as mais isoladas, pois o homem, diferentemente dos animais, questiona seus hábitos e os modifica (SANTOS, 2005).

Além disso, a substituição de ingredientes por parte dos Kaingang pode ser compreendida também como uma demanda interna desta sociedade em tornar a realização do

cerimonial possível e também mais funcional. Possível, pois, dependendo do cenário encontrado, ingredientes como milho e mel podem estar inacessíveis naquele instante. Funcional, pois, como já visto, a fermentação dos ingredientes utilizados tradicionalmente poderia levar até quinze dias, espaço de tempo muitas vezes indisponível. Sendo, assim, a substituição do mel pela cachaça, que torna o processo de fermentação muito mais rápido, de um dia para o outro como visto no cerimonial realizado na Terra Indígena *Foxá*, torna o processo mais dinâmico e consequentemente mais acessível para as comunidades Kaingang.

Infelizmente, a sociedade envolvente muitas vezes percebe tais atualizações culturais por parte do outro, no caso em questão, as populações indígenas, como “perda cultural”, descaracterizando-os como cultura própria. Nesses casos, o senso comum também se utiliza do errôneo conceito de aculturação, posto em prática pela antropologia alemã e anglo-saxã nas primeiras décadas do século XX e que afirma que as atualizações culturais são frutos da apropriação de elementos culturais de uma cultura por outra, o que descaracterizaria a segunda. (LARAIA, 2009).

Tais concepções estão pautadas no preconceito e em um forte etnocentrismo, que não possibilita ao indivíduo observar as atualizações ou transformações que a cultura à qual o pertence passou, mas o permite apontar com desdém as mudanças pela qual a cultura do outro, nesse caso, como já dito o indígena, vem passando. O etnocentrismo obviamente é algo inerente a qualquer sociedade humana conforme nos aponta Santos (2005), utilizando-se do exemplo dos Wari, habitantes de Roraima, que possuíam a prática ritual de ingerir os corpos de seus mortos.

Para a sociedade judaico-cristã ocidental, esta prática por parte dos Wari, pode ser descrita como algo aterrador, do mesmo modo que prática de enterrar os mortos a sete palmos também pode ser algo aterrador para os Wari. Desse modo, percebe-se o etnocentrismo também entre culturas indígenas. O diferencial do etnocentrismo indígena em relação ao etnocentrismo praticado pela sociedade ocidental é a instituição por parte do segundo, do Estado, o que faz com que a sociedade ocidental não só trate com desdém culturas para além da sua, mas também imponha sua língua, seus costumes, o pensamento moderno e a lógica do capital sobre as primeiras, realizando um etnocídio, conforme visto no primeiro capítulo.

Além disso, por estarem em meios urbanos, obviamente alguns elementos culturais Kaingang sofreram atualizações. Mesmo o mito de origem está sujeito a esses processos. Segundo Petry, Tettamanzy e Freitas (2007), os Kaingang situados nas terras indígenas da bacia do Lago Guaíba acreditam que os gêmeos ancestrais surgiam no além-mar e para cá

vieram nadando. Neste caso, percebe-se que a atualização cultural do mito de origem veio no sentido de apresentar elementos mais próximos destas comunidades, no caso, o oceano, em contrapartida às áreas de planalto.

De todo modo, após a mistura dos ingredientes para o *kiki* no *konkéi*, no terceiro dia do cerimonial realizado na Terra Indígena *Foxá*, houve um grande almoço que reuniu os Kaingang de várias terras indígenas. Após o almoço houve então a abertura do *konkéi* e os indígenas puderam degustar o *kiki*. A tarde foi reservada para competições esportivas como arco e flecha, cabo de guerra, corrida de tora e futebol (DIÁRIO de Campo, 13/04/2013). Percebe-se com isso, que o ritual do *Kikikoi* realizado na Terra Indígena *Foxá* é fruto de um processo de ressignificação de alguns de seus elementos, pois apresenta um sentido para além do trato com os espíritos dos mortos, sendo espaço de lazer e aproximação entre as comunidades e os parentes, agora distribuídos por várias terras indígenas.

O cerimonial estava programado para acontecer no mês de setembro de 2015 na Terra Indígena *Pó Mág*. O cerimonial iria contar com a presença das comunidades das bacias Taquari-Antas, Caí, Sinos e Lago Guaíba, além de grupos advindos das terras indígenas localizadas no norte do estado. A realização do *Kikikoi* dois anos após o último cerimonial, o que difere da maneira que fora apresentado anteriormente, parece ser uma decisão das comunidades locais. Uma das lideranças Kaingang da bacia do Taquari-Antas afirma relata a realização a cada dois anos: “É, isso é em dois em dois anos, eu sei que até aquela época que fez aqui foi o finado Francisco e isso parece que é em dois em dois anos, daí eu sei que parece que é um ano seria aqui e outro ano seria em Tabai” (E2a, 28/08/2015, p. 14).

Segundo o então cacique da *Pó Mág*, o cerimonial do *Kikikoi* seria realizado na comunidade com um objetivo para além do seu tradicional objetivo que é o mando das almas dos mortos para o outro mundo. Segundo a liderança a comunidade estava preocupada com fato de o local ainda não ter sido abençoada, segundo suas palavras. Além disso, a liderança comentou que o histórico do local não era agradável, pois, em tempos remotos houve combates e pessoas foram ali assassinadas, o que interfere na realização de algumas práticas por parte da comunidade (DIÁRIO de Campo, 25/05/2015).

Para a realização do cerimonial, a comunidade empreendeu a criação de um projeto a ser apresentado aos órgãos públicos com o objetivo de angariar fundos e matérias para a realização do mesmo. O projeto intitulado “Ritual do *kiki* na *Ymã Pó Mág*” (2015) previa a realização da festividade para os dias onze, doze e treze de setembro, porém a preparação para o cerimonial iria começar no dia sete, com a ida de membros da comunidade até a Terra

Indígena Nonoai, onde se pretendia ascender o “primeiro fogo” e cortar uma Araucária para a confecção do *konkéi*.

Para o cacique Francisco *Rockã*, o uso de uma Araucária para a confecção do vasilhame é imprescindível para o sucesso do cerimonial e por isso, o deslocamento até Nonoai, onde se poderia encontrar com mais facilidade um exemplar desta planta para o corte, em contraste com a escassez desta espécie vegetal, tão ligada aos Kaingang, na região do Vale do Taquari. Além disso, no ultimo *Kikikoi*, realizado na *Foxá*, fora utilizado outra espécie de planta para a confecção do *konkéi*, como dito anteriormente, fato esse que teria contribuído em atrair azar à comunidade, segundo Francisco *Rockã*, liderança da *Foxá* na época da realização do *Kikikoi* naquela comunidade (DIÁRIO de Campo, 25/05/2015).

O início do cerimonial seria marcado com o ascendimento do primeiro de uma série de três fogueiras que deveriam queimar ao longo do cerimonial. Veiga (2004) aponta que os “fogos” eram realizados em uma praça da comunidade escolhida e preparada para isso, sendo esse espaço também reservado para o *konkéi*. A função dos “fogos” acredita-se, vem no sentido de afastar a presença dos espíritos durante o cerimonial, assim como as pinturas corpóreas.

O corte da Araucária, assim como o “primeiro fogo” ficariam sob a responsabilidade de um *kujã* da metade *Kamé* e de um “especialista cerimonial” da metade *Kairu*, que realizaria os cantos e danças necessários para afastar os espíritos da árvore a ser cortada. Esta primeira parte que envolve as danças, o canto, o corte da Araucária, o acendimento do “primeiro fogo” e o deslocamento do tronco para a Terra Indígena iriam ser realizados ao longo dos dias sete, oito, nove e dez de setembro, fechando assim a primeira etapa do cerimonial (RITUAL, 2015).

A segunda etapa do cerimonial prevista no projeto da Terra Indígena *Pó Mág* seria posta em prática nos dias onze, doze e treze. As atividades do primeiro dia consistiam no ascendimento do “segundo fogo” e na confecção do Araucária a partir do tronco de Araucária, assim como a continuação das danças e cantos por parte do *kujã*. No segundo dia, por sua vez, haveria a realização da mistura dos ingredientes no *konkéi* para a produção do *kiki*, sendo este constituído, de acordo com o projeto, a partir de uma mistura de cinquenta litros de mel e 250 litros de água. Neste dia, também ocorre o cerimonial propriamente dito, o ritual com o objetivo de afastar os espíritos dos mortos da comunidade, assim como assim como dirigi-los ao outro mundo.

No último dia, por sua vez, ocorreria o encerramento do cerimonial e o retorno dos convidados para suas comunidades de origem. Em seus objetivos, o projeto apresentava questões para além do tradicional objetivo do cerimonial, como a produção de comidas típicas e a reunião das comunidades, assim como vimos em relação à *Foxá*. No entanto, este cerimonial fora adiado em virtude da morte do cacique Francisco *Rockã* e as lideranças atuais da comunidade pensam em uma nova data para a realização do cerimonial para quem sabe realiza-lo no período em que tradicionalmente ele era realizado, nos meses finais do outono, como visto anteriormente (RITUAL, 2015).

Percebe-se dessa maneira, a necessidade dos Kaingang de impor o poder dos vivos sobre os mortos, estes associados à doenças e perigos, algo que lhes confere a reprodução periódica de seus mitos de origem, sendo esta uma importante prática cultural do grupo. Desse modo, a luta Kaingang das terras indígenas da bacia Taquari-Antas em dar continuidade à suas práticas rituais assim como em relação ao seu relacionamento com as outras dimensões pela qual perpassam sua sociedade, o não humano e a natureza, é uma demanda central dessa população que busca através disso dar continuidade à identidade. Essa busca pode ser exemplificada pela realização do *Kikikoi* na Terra Indígena *Foxá* e pelo projeto de realização do cerimonial na *Pó Mág*. Além da questão da manutenção da identidade cultural, os Kaingang das terras indígenas em contexto urbano também veem o cerimonial hoje como espaço ou momento para o encontro das comunidades, contribuindo para as relações de reciprocidade entre os Kaingang.

4 O SABERES TRADICIONAIS REPASSADOS PELOS MAIS VELHOS E AS DEMANDAS KAINGANG POR ACESSO À SAÚDE E EDUCAÇÃO NA TERRA INDÍGENA *PÓ MÁG*

Desde a instalação da Terra Indígena *Pó Mág* no município de Tabaí, a comunidade Kaingang vem lutando para a continuidade de seus saberes tradicionais e pelo respeito de seus direitos constitucionais em relação ao acesso à saúde e educação. Analisando o processo histórico, percebe-se que a sociedade nacional muitas vezes impõe às populações indígenas suas próprias concepções organizacionais, sejam elas no âmbito social ou religioso, além de minimizar e invisibilizar a presença indígena, algo que também ocorreu entre os Kaingang em seu processo de reterritorialidade, mas que graças ao protagonismo de suas lideranças, vem sendo superado pouco a pouco.

4.1 A transmissão dos saberes entre os Kaingang

Conforme pudemos perceber em capítulo anterior, a cosmologia Kaingang, assim como ocorre entre outras populações indígenas, permeará toda a organização sociocultural do grupo. No entanto, para se entender como esta organização permanece, deve-se focar também nos processos de transmissão dos saberes e conhecimentos do grupo.

Conforme apontam Silva e Piovezana (2013), as danças, os cantos e os costumes, ou seja, todas aquelas manifestações típicas da sociedade Kaingang são reproduzidas em seus momentos de ócio ou nas festas religiosas. Os mais velhos possuem um papel importantíssimo neste processo, pois é através deles que os mais novos ouvem e aprendem sobre a cultura do povo, o que é fundamental para a sobrevivência do grupo enquanto identidade cultural.

Tradicionalmente é papel dos *kujã* as questões inerentes à transmissão dos saberes e conhecimentos dos Kaingang. Segundo Claudino (2010), é através da oralidade dos *kujã* que as crianças membros da comunidade crescem dando continuidade à unidade cultural do grupo, conforme segue:

[...] é ouvindo o kujá que eles crescem apreendendo com os membros mais velhos da sua comunidade. De forma geral são eles, os kujá, os que transmitem a sabedoria e que fortalecem cada vez mais a cultura, seja em sala de aula ou fora da escola, na mata ou em qualquer contato social. Eles representam à força de vida e preparam os mais jovens para a continuação de sua etnia; por serem considerados a biblioteca viva do seu povo, sabem de onde vieram, onde estão e sabem para onde estão indo (CLAUDINO, 2010, p. 32).

Esse processo de transmissão do conhecimento de uma geração à seguinte é denominado de tradição oral, conforme aponta Cruikshank (*apud* PAES, 2003) sendo um conjunto de saberes próprios de cada grupo preservados do passado, cabendo a História oral o papel de tornar escritas essas informações. Segundo Vansina (2010)²⁷, as sociedades originalmente ágrafas e orais, como é o caso dos Kaingang, veem na fala não apenas um instrumento de comunicação diária, mas também o meio da transmissão e de preservação de sua sabedoria ancestral, ou seja, de sua tradição oral.

Percebe-se nos apontamentos de um educador indígena da Terra Indígena *Por Fi Gâ*, o entrevistado E1 (2015), a importância dos mais velhos e dos *kujã* na transmissão da tradição oral do grupo:

[...] a gente continua aproveitando a sabedoria dos mais velho, do pajé pra transmissão desse conhecimento pra juventude. Eu fui daquele que os velhos fazia o fogo e nois (sic) deita em roda do fogo pra ouvi as histórias, aquela passagem de valores pra nos. Eu sou dessa prática de conhecimento. Porque nós, porque o fogo ajuda a esquentar essa memória. O movimento do fogo ajuda o velhinho a lembra as coisas pra transição, por isso que era em roda do fogo. Então, eu participei disso (E1 – 20/08/2015, p. 2).

O entrevistado E2a (2015), liderança da Terra Indígena *Foxá*, também relata informações neste sentido, conforme segue:

Olha, isso pra nós é uma questão de cultura, é uma questão de cultura. Porque assim, antigamente, eu sei que quem fazia isso, o papel do professor hoje era o pajé, era o *kujã*. Ele que dava a explicação sobre cultura, ele explicava sobre como batiza o filho, sobre como medica um filho. Então é isso que antigamente era feito, não era tanto a modificação que hoje existe. Mas antigamente esse era o papel de um *kujã*, de um pajé que a gente sabe que pelos antigo (sic) essa [incompreensível] era feita

²⁷ Os estudos de Jan Vansina sobre tradição e história oral foram realizados em relação às sociedades ágrafas da África Ocidental realizados a partir da década de 1960.

pelos pajés e *kujã*. Então a gente analisa que isso, é a mesma coisa, é uma cultura que vem do passado (E2a – 28/08/2015, p. 13).

Como se percebe na fala dos entrevistados E1 (2015) e E2a (2015), é grande a importância dos mais velhos na transmissão do conhecimento, que ocorre em momentos próprios e através da oralidade. Segundo Claudino (2010), a importância da oralidade no ensino e aprendizagem Kaingang é evidenciado à medida que se observa a confecção de suas ferramentas e artesanatos, produzidos a partir do conhecimento ancestral. As brincadeiras tradicionais também são postas em prática entre as crianças a partir da transmitidas oral, podendo inclusive ser interpretadas, segundo Kishimoto (1993), como reproduções dos mitos de origem entre as populações indígenas, análogo ao que acontece nos cerimoniais, discutido em capítulo anterior.

Entender dessa maneira a memória e seu papel na transmissão do conhecimento é de fundamental importância, pois também cumpre um papel na sustentabilidade do grupo, como aponta o entrevistado E2b (2015), membro da comunidade da Terra Indígena *Foxá*.

É de geração, é a cultura indígena né, tem a questão da escola, né que nem o pai e mãe sempre tão passando pras (sic) crianças o que vem de antes, até da alimentação, do artesanato. O que a gente pode ensinar com as crianças pequena (sic) é ensinar o artesanato né. Só que hoje em dia tá (sic) difícil porque até o material é pra coletar longe. Como é que vai levar a criança junto lá não sei aonde pra coletar material, tá (sic) muito difícil, mas a gente tem fazendo o possível pra continuar (E2b – 28/08/2015, p. 11).

Desse modo, a educação Kaingang parte de seus próprios pressupostos, uma vez que ela possui papel relevante na continuação do meio de vida dessa população, o que é muitas vezes incompreendido pela sociedade envolvente, que não percebe a importância do estar junto aos mais velhos em momentos de trabalho, como por exemplo, a venda do artesanato, como um momento de aprendizagem que de fato se configura para essa população. O entrevistado E1 (2015) comenta sobre o que ele denomina de educação familiar e educação social.

[...] a gente se preocupa com a boa educação da nossa juventude hoje, mas também temo vendo como introduzi esse desenvolvimento dentro da educação, porque muitas vezes é, a nossa educação é diferente. A nossa educação parte da família né, da família pra escola não da escola pra família! E os mais velhos são os melhores professores, os pajés, é isso, é esses que tem a responsabilidade de educa uma criança pro futuro! E o dever da criança dá atenção pra essa transição do conhecimento, eles têm uma obrigação! E hoje eu vejo né que a criança não tem uma obrigação junto aos pais, pessoas, professor. Então ele se interessa se ele que, se ele não que, ele não tem já vô dizê, ele tem alguém que apoia, e esse apoio faz com que a criança se perde muitas vezes. Então, nós (sic), o que nós temos dois tipos de educação. É a educação social, e a educação familiar. Então a social ele

aprende nas reuniões com as lideranças, com os mais velhos e que eu sempre falei, que eu fui daquela, daquela prática que eu não passei muitos valores pros meus filhos, porque, nos Kaingang nos deixamos esse, esse passar o conhecimento, nos deixamos mais pras mães e pros mais velhos [...] (E1 – 20/08/2015, p. 1).

A educação social, conforme narrativa do E1 (2015), é a educação voltada ao ser Kaingang, ou seja, voltada para a continuidade étnica cultural do grupo. O aprendizado Kaingang, conforme relato do entrevistado em questão também se constrói a partir das outras dimensões cosmológicas, da natureza e dos espíritos. Sobre isso temos:

Da onde nasce o aprendizado, né? Porque se eu pergunto hoje pra um aluno ele vai me dizer que aprendeu com o professor. Aprendeu na escola, aprendeu nos livros! Mas não é isso. O aprendizado nasceu aonde? Tem que tá claro de onde é que veio então é muitas vezes é isso que me chama a atenção quando os velhos falam né que a música não tem a autoria das pessoas, que a música a dança veio dos animais. O remédio vem dos rios, tudo isso né! O rio tem os seus espíritos, o sol a lua tem seus espíritos e que eles conversam com esses espíritos, os pajés, conversam com os pássaros, com os animais, com as árvores, com a própria terra [...] (E1 – 20/08/2015, p. 3).

Percebe-se dessa maneira a complexidade da educação indígena, nesse caso a Kaingang, não sendo está apenas a transmissão de conhecimentos abstratos e muitas vezes desconexos da realidade das crianças como muitas vezes ocorre na sociedade de valores ocidentais, mas fonte de continuidade e de construção de uma identidade étnica. Apesar disso, graças a um processo histórico desenvolvido a partir da chegada do não indígena, como veremos adiante, há na atualidade entre as populações indígenas, a incidência dos espaços escolares, sendo estes uma das principais demandas das populações indígenas atualmente. O entrevistado E1(2015) comenta que apesar da educação “letrada”, inserida nas populações indígenas através dos espaços escolares, ainda existe a preferência pela educação “oral”, conforme segue:

[...] Mas também eles não, eles não no experimento da educação escolar indígena. Não levando esse conhecimento pra uma educação escolar, pra uma educação escrita. Que a escrita se tu registra tu perdeu a memória. E essa transição de conhecimento tu nunca perde, esses valores tu nunca perde porque a cabeça é pra, é tipo um computador, ele deixa gravado. E muitas vezes a escrita que tomo conta desses valores no mundo letrado ele não tem tanto valor, como o valor da oralidade, então eu sou crítico a dizer que quem sabe escrever é o educado, mas muitas vezes é o mal educado! Então, a gente, eu tenho hoje, eu vivo em duas propostas de educação né! A educação oral e a educação letrada. Então eu fico trabalhando nesses valores (E1 – 20/08/2015, p. 2).

Rosa (2004) entende que a entrada na escola por parte de jovens indígenas desestruturou o sistema de transmissão oral dos conhecimentos, uma vez que as letras e o

pensamento abstrato se operacionalizam de maneira dicotômica da “sabedoria dos velhos”. Algo complementado por Salvaro (2012), que aponta o papel dos espaços escolares no decréscimo de falantes de línguas indígenas, conforme exposto a seguir:

Foi com a inserção da instituição escolar que o ensinamento da tradição através da oralidade dividiu espaço com o aprendizado que se tinha na escola, e foi através dessa instituição que a escrita começou de forma lenta fazer parte do cotidiano indígena. É importante frisar que junto com as escolas também surge o ensino da língua portuguesa e a obrigatoriedade de a mesma ser falada pelos indígenas, fator que contribuiu para o decréscimo de falantes e da oralidade que se dava na língua materna (SALVARO, 2012, p. 152).

Apesar disso, Rosa (2004) aponta que essa mesma escola que desestrutura a tradição oral é tida hoje como meio de manutenção da tradição, contribuindo para as lutas desse povo. O entrevistado E2b (2015), morador da Terra Indígena *Foxá*, quando perguntado sobre a importância da escola dentro da comunidade, aponta-a como contraponto ao ensino não indígena realizado nas escolas de fora, conforme segue:

Porque a escola fora da aldeia ela influência a educação dos nossos filhos fora, ela muda a educação já que lá é diferente, é uma maneira. Lá é assim, assim, assim, aqui é a cultura indígena né. Ai é muito importante que a escola seja (sic) dentro (sic). Ai a criança não vai ter todo o processo de ir pra fora pra poder estudar (E2b – 28/08/2015, p. 12).

A reprodução nos espaços escolares indígenas de suas línguas próprias está assegurada por lei, sendo este aspecto importante para a manutenção cultural dessas populações. O entrevistado E2a (2015), ao ser perguntado sobre a importância da língua Kaingang para a comunidade apontou que: “Olha, eu até vou dizer assim, a linguagem, tenho cobrado muito do nosso pessoal, já digo que isso a gente, no caso a linguagem já é uma identidade pra gente que é Kaingang [...]” (E2a – 28/08/2015, p. 2-3).

Segundo Claudino (2010), a língua tradicional Kaingang deve ocupar seu lugar nesta sociedade indígena, visando manter um equilíbrio entre esta e a língua nacional, pois conforme aponta Geertz (1978), a linguagem é um símbolo, pertencente a uma cultura que é por sua vez o extrato da análise e uma ação simbólica interpretativa, o que confere importância para as identidades culturais. Desse modo, observa-se a importância do ensino bilíngue, dando a oportunidade do aprendizado da língua nacional e da língua própria do povo Kaingang. Desse modo, para Claudino (2010):

A educação indígena engloba processos do ensinar e do aprender. É um fenômeno observado nestas sociedades e nos grupos que constituíram ou compuseram estes saberes e a nova forma de ensinar seu povo, porque são os responsáveis pela sua

manutenção e perpetuação do modo cultural de ser, estar e agir a partir da transposição para as gerações futuras (CLAUDINO, 2010, p. 63).

Sobre os saberes relacionados à saúde, uma coisa que salta aos olhos são as questões relacionadas à alimentação, uma vez que é considerada uma forma de medicação a alimentação a partir de produtos naturais, conforme aponta o entrevistado E1 (2015):

[...] Tudo, todos os alimentos são remédios, todos os alimentos. Ontem eu tava falando pra uma repórter. Digo: eu não consigo distinguir comida de remédio. A comida de um lado, o remédio de outro. Eu não consigo separar! Eles são juntos. A comida é o remédio e o remédio é a comida! Nós que separamos por causa do dinheiro né. Mas nós ali no matão ali, a gente tem o mel, o mel serve pra quase todo o tipo de doença do corpo, o mel né. Porque ele é feito de várias flores das árvores, então essas árvores, essas flores são remédio. Então o mel, é o melhor remédio do mato. Depois a gente colhia algumas folhas, muitas folhas que tem no mato, tira lá e cozinha e come. Muitos remédios né pra reumatismo, muitos remédios pro câncer e isso a gente comia bem disse todos os dias antigamente. Por isso que a pessoa durava mais de 150 anos. E hoje imagine né [...] (E1 – 20/08/2015, p. 4).

Em seus relatos, Mabilde (1983) que conviveu com os Kaingang no século XIX, destaca o desconhecimento desta população indígena em relação aos remédios naturais e aponta uma das possíveis causas para esse desconhecimento o fato de serem os Kaingang, um povo “sadio”, de modo que não necessitavam de medicamentos. No entanto, percebe-se na fala do autor o preconceito em relação à essa população e falta de sensibilidade necessária para se perceber os pequenos detalhes.

Como discutido em capítulo anterior, entre as populações indígenas é comum a crença de que as enfermidades são causadas pela presença entre vivos de espíritos, sendo dessa maneira, função dos pajés, ou das figuras que possuem essa prerrogativa em cada sociedade, tratar dessas questões (CLASTRES, 1979; 2014). Entre os Kaingang, essa premissa é confirmada pelo entrevistado E1 (2015) que comenta a atuação dos pajés (*kujã*) na elucidação das enfermidades, conforme segue:

[...] muitas doenças que vem no corpo dos índios é pro médico. Mas muitas doenças que vem no corpo dos índios é pro pajé. O corpo né. O corpo quando fica doente aí precisa do remédio, precisa da alimentação, então isso dá pra solucionar o problema. Mas daí tem o espírito. O espírito ele quando a doença pega ele, ele fica fraco, e daí qualquer espírito domina ela. O espírito de uma pessoa que morreu, domina ele, o espírito do demônio domina ele mais fácil, qualquer doença pega ele, qualquer feitiçaria pega ele e ele precisa de acompanhamento do próprio pajé que também lida com os espíritos, né, dos vivos, dos mortos, da natureza. O pajé só ele lida com esses espíritos. Os espíritos de qualquer coisa. Os espíritos de Deus. Essa doença espiritual é com ele daí, com o espiritismo vamos dizer. Porque tem diferença né. Pajé é que lida com essas coisas. Pajé ele ataca a feitiçaria, ele não faz! Feitiçaria qualquer um faz, aprende fácil. Ataca ninguém aprende, só o pajé. Então muitas vezes a gente diz que o pajé é feiticeiro, mas ele combate os feiticeiros, ele pra combate precisa também fazer o que eles fazem (E1 – 20/08/2015, p. 4 - 5).

Percebe-se com a fala do entrevistado E1 (2015), o grande papel desenvolvido dentro da sociedade Kaingang pelos *kujã*, que além de serem responsáveis pela realização dos ritos, conforme visto em capítulo anterior, são os responsáveis pela transmissão dos saberes, assim como os demais anciões da comunidade, e pela cura de doenças, uma vez que possuem os *yangré*²⁸, espíritos animais que protegem o *kujã*. De qualquer modo, a oralidade é o que subsidia todo esse conhecimento e saberes ancestrais no tratamento das enfermidades, porém, com a chegada do não indígena e o processo de colonização do Brasil, houveram tentativas de inserção das populações indígenas em uma nova lógica, própria da sociedade ocidental em detrimento dos processos próprios dessas populações, algo que se dará inicialmente pela catequese e posteriormente pelas políticas indigenistas empreendidas pelo Estado nacional brasileiro.

4.2 As tentativas de escolarização indígena e o cenário a partir da Constituição Federal de 1988

A inserção indígena em um processo de educação inerente a civilização ocidental, desenvolvido em um espaço próprio que é a escola, iniciou-se desde a chegada do não indígena ao continente americano. Não se pode negar o papel desenvolvido pela educação e pela escola no processo de conquista destas populações, uma vez que estes contribuíram para a inserção de valores morais inexistentes entre os indígenas. No entanto, mesmo que inicialmente pensado como meio de “civilizar” os indígenas, hoje a escola é vista por estas populações como ferramenta de luta na obtenção e manutenção de seus direitos, conforme segue:

A escola desempenhou na comunidade indígena duas funções sociais contrárias: em um primeiro momento foi uma forma de contribuir por meio da educação para sua integração nacional, e, em um segundo, assumiu papel adverso quando foi utilizada para revitalizar e fortalecer a cultura que lhe foi negada (SALVARO, 2012, p. 151).

Segundo Baniwa (2012), pode-se dividir a educação indígena no Brasil em dois momentos distintos. O primeiro é a educação escolar colonial de caráter integracionista, autoritária, paternalista do período anterior à promulgação da atual constituição brasileira no ano de 1988. A partir de então, inicia-se o segundo momento, onde há a busca pela

²⁸ Segundo Tommasino (2004), os *yangrés* são espíritos de animais selvagens que toda pessoa possui, a diferença para os *kujã* está que segundo a autora, estes se dedicam aos seus *yangré*, de modo que o *yangré* retribui ao *kujã* lhe fornecendo poderes de cura. Também é apresentado pela literatura como *jambré*.

implantação de uma escola indígena autônoma com o objetivo de fortalecer as identidades e culturas destes povos, bem como garantir seus direitos ao território, saúde, autonomia e o acesso aos conhecimentos científicos da sociedade moderna. Segundo o referido autor, neste segundo momento, percebe-se o aumento da procura de escolas por estudantes indígenas em todos os níveis de ensino, demonstrando uma nova postura destas populações em relação ao ensino escolar, já que até os anos finais da década de 1970, estes se mostravam ainda muito desconfiados sobre a importância da instituição escola.

Ao longo destes cinco séculos de encontros interétnicos na América, diferentes projetos de educação voltada para a “civilização” dos indígenas foram implantados por instituições não indígenas. Segundo Nobre (2005), as primeiras tentativas de implantação um projeto educacional indígena deram-se através dos padres jesuítas que permaneceram no Brasil de 1549 a 1759, assim como de outras ordens da Igreja Católica, que visavam à pacificação através da cristianização com o objetivo de transformar as populações indígenas em mão de obra para o projeto colonial. Esse processo no sul da América meridional aconteceu através das chamadas missões jesuíticas, concentradas ao longo da zona fronteira entre as coroas portuguesa e espanhola, no norte da colônia brasileira a partir da foz do rio Amazonas e na região da bacia do rio da Prata, onde se conseguiu catequizar grandes quantidades de indígenas Guarani, sem obter o mesmo sucesso em relação às populações Jê, como visto anteriormente.

Segundo Nobre (2005), o projeto colonial de civilizar as populações indígenas a partir da expulsão dos jesuítas pode ser dividido em duas fases distintas, a fase “pombalina” e a fase que engloba o período monárquico e o início do período republicano até a década de 1980. Na fase “pombalina”, alguns projetos foram postos em prática como a criação de duas escolas públicas para todas as povoações, uma reservada aos meninos que ensinaria a doutrina cristã, ler e escrever, e a outra destinada às meninas que além do aprendizado reservado aos meninos, também ensinava as atividades próprias do sexo feminino, segundo pensamento corrente na época.

A segunda fase, iniciada com a formação do Estado nacional brasileiro a partir do regime monárquico, é marcada pelo início do contato entre indígenas e não indígenas nas zonas de fronteira a partir do avanço das frentes de expansão, entre elas a imigração. Os conflitos e a subsequente adoção de projetos de aldeamentos indígenas que ocorreram na então província de São Pedro do Rio Grande do Sul, contaram inicialmente com o auxílio e administração de padres jesuítas radicados nos países vizinhos, principalmente Argentina e

Uruguai, e por um curto período de tempo pelos padres capuchinhos, entre 1852 e 1854, conforme visto em capítulo anterior (NONNENMACHER, 2000).

O modelo de educação implantado nesses aldeamentos previa a prática da separação por faixa etária, afastando do convívio das crianças as pessoas mais velhas, algo que como já exposto, é o cerne da concepção de educação entre os Kaingang. Ou seja, era uma educação tradicional, rígida e cartesiana, sendo pouco atrativo para os indígenas em questão, conforme aponta Nonnenmacher (2000):

[...] toda vez que os padres missionários tentavam aplicar métodos rígidos do tipo tradicional da civilização europeia, eles se afastavam, não comparecendo mais nas escolas. Com os anos, o governo provincial ainda insistia na necessidade de instruí-los nas primeiras letras, o que não foi correspondido, pois assim como a religião, a tarefa de aprender a ler e a escrever também não foi bem aceita entre os índios (NONNENMACHER, 2000, p. 46).

Com a proclamação da república e a criação do SPILTN em 1910, posteriormente SPI, no que diz respeito à educação, foi oficializado o ensino primário nas aldeias, a qual deixava de ser uma função do clero e passava a ser uma atribuição do estado. Segundo Bringmann (2012), a política indigenista brasileira pode ser apontada a partir de então pela tentativa de fomentar entre essas populações a adoção da educação e valores culturais ditos modernos, através da nacionalização e da busca pelo progresso econômico a partir da agricultura, o que envolvia a presença de espaços escolares nas aldeias, conforme segue:

[...] A partir da criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), em 1910, os gentios foram colocados sob a tutela do Estado, que desde o advento da República passou a atuar de forma mais incisiva para territorializar, civilizar e integrar os povos indígenas na chamada sociedade nacional. Em cada “reserva” indígena, um posto do SPI, e em cada posto, uma escola [...] (BERGAMASCHI; MEDEIROS, 2010, p. 57- 58).

Retomando novamente o estudo de Bringmann (2012), sabe-se que nestas escolas, os alunos indígenas eram induzidos a esquecer de suas tradicionais práticas agrícolas, passando a cultivar legumes e verduras. Ferramentas e instrumentos agrícolas eram repassados aos alunos, além de matérias didáticos, distribuídos apenas para as escolas que apresentassem bons resultados em relação ao ensino agrícola.

Neste processo de “escolarização indígena”, Matte (2009) aponta que o SPI, já em seus primeiros anos de existência, é responsável pela instalação da primeira escola Kaingang no Rio Grande do Sul, localizada no Posto Indígena de Ligeiro, no município de Charrua. A instalação de escolas em área indígenas prosseguiu ao longo das décadas de 1920 e 1930 e

ampliadas durante os governos do presidente Getúlio Vargas (1930 – 1945)²⁹, sendo parte do projeto de nacionalização implantado por ele.

Segundo Gonçalves (2011), em meados da década de 1950 fora firmado uma parceria entre o Estado brasileiro e o *Summer Institute of Linguistics*³⁰ (SIL), instituição linguista de orientação cristã. Essa parceria foi estabelecida com o intuito de alfabetizar as populações indígenas em suas próprias línguas. O SIL utilizava metodologias e técnicas consideradas ultrapassadas pelos centros acadêmicos de renome, mas que no Brasil continuavam a ser utilizados com a mesma carga do pensamento colonizador, na perspectiva de que a língua nativa das populações indígenas não deveria ser negada, mas sim “domesticada”. Com o início das atividades do SIL fora criado a função de “monitor bilíngue”, cujo objetivo nada mais era o de conceber um indígena domesticado e subalterno.

Matte (2009), salienta que através de uma parceria do SIL com a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB), que já fazia experimentos na área da educação indígena a partir de uma escola fundada em 1961 na então Reserva Indígena de Guarita, iniciou-se no ano de 1970 a primeira escola de formação bilíngue. Trata-se da Escola Normal Clara Camarão que posteriormente fora denominada de Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão, localizada também em Guarita e que ao longo da década de 1970 formou três turmas de monitores bilíngues.

Esses monitores bilíngues acabaram servindo de informantes para os missionários na tarefa de tradução da bíblia, que seria o objetivo principal do SIL. Em função dessas ações, as línguas maternas das comunidades indígenas, conforme Gonçalves (2011), foram sendo reduzidas apenas ao âmbito do convívio familiar uma vez que a língua indígena não era aceita nas questões públicas, jurídicas, administrativas e comerciais, tornando-se inadequada aos seus próprios usuários.

No ano de 1973, o Ministério do Interior, promulga a Lei nº 6.001 que assegura as populações indígenas, o emprego da língua nativa juntamente com o português, cujo objetivo era buscar uma melhor integração entre essas populações e a sociedade nacional envolvente (BERGAMASCHI; MEDEIROS, 2010). Pode-se perceber que a partir dessas iniciativas,

²⁹ Utiliza-se o termo “governos” no plural, pois se entende este período de quinze anos dividido em três fases distintas: o período que se estende de 1930 – 1934, marcado pela ausência de uma constituição federal, o período de 1934 – 1937, governo constitucional regido pela Constituição de 1934 e o Estado Novo, abarcando os últimos oito anos, de 1937 – 1945, da chamada Era Vargas. O presidente Getúlio Vargas voltaria a assumir o mais alto cargo do executivo brasileiro uma vez mais entre 1950 – 1954.

³⁰ Conhecida em português por “Sociedade Internacional de Linguística”.

mesmo repleto de controversas, iniciou-se um processo de implantação de uma educação indígena diferenciada, intercultural³¹ e principalmente bilíngue, que segundo Baniwa (2012), emerge na década de 1970 e solidifica-se com a Constituição Federal de 1988.

A Constituição Federal de 1988, como já visto, representa um marco, pois é um grande avanço em relação aos direitos indígenas. Conforme Matte (2009) é a primeira vez no Brasil que se tem uma regulamentação jurídica nas relações entre o Estado e as populações indígenas contemporâneas. Sobretudo assegurando a elas escolas específicas, diferenciadas, intercultural e bilíngues, características reafirmadas pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional lançada em 1996.

No entender de Baniwa (2012), a partir da nova constituição, a forma de tratar as políticas indígenas passou a ser vista diferente do modelo tutelar e integracionista que se baseava na concepção de incapacidade das populações indígenas de decidir sobre sua própria vida e destino. Segundo o referido autor, a partir daí as questões relacionadas às políticas educacionais indígenas no Brasil seguiram três caminhos. O primeiro diz respeito ao estabelecimento de uma estrutura jurídica e normativa que visa garantir autonomia pedagógica e de gestão aos povos indígenas. O segundo segue no sentido do reconhecimento de que o protagonismo indígena deve se fazer presente nessa área através do surgimento de professores e técnicos indígenas e o reconhecimento nas esferas políticas e jurídicas do direito coletivo das populações indígenas a uma educação específica e diferenciada, e por último, o reconhecimento de que este processo deve ser seguido a partir da atuação destas populações como sujeitos históricos.

Além disso, Baniwa (2012) aponta que outro avanço na questão se deu no ano de 1991, quando as escolas indígenas passaram a ser responsabilidade do Ministério da Educação (MEC), dos estados e dos municípios. No entanto, mesmo com os avanços, a educação indígena de qualidade ainda esbarra nos limites dos modelos político-administrativos das instituições governamentais e no conservadorismo presente nos sistemas de ensino, que não foram pensados a partir da interculturalidade, mas sim do pensamento moderno, cartesiano, típico da civilização judaico-cristã. Isso vem impedindo a criação e o reconhecimento de modelos pedagógicos e gerenciais diferenciados e inovadores nas escolas indígenas. Apesar disso, é importante ressaltar o protagonismo que as comunidades indígenas vêm demonstrando no sentido de buscar essas melhorias no processo de educação.

³¹ Aqui entendido como interação entre duas ou mais culturas.

A nova escola indígena passou por alguns questionamentos no sentido de estabelecer quais demandas seriam levadas a primeiro plano, sendo preferencialmente levadas em consideração as questões inerentes à revitalização e valorização das culturas, das tradições e dos valores próprios de cada grupo, além de fornecer acesso ao conhecimento moderno. O grande desafio seria o de equacionar essas duas questões de forma razoável, equilibrada e coerente e, sobretudo, de como colocar isto em prática. Desse modo, a educação indígena deve levar em consideração as concepções e processos próprios desses grupos, contemplando a memória, a história, a tradição e os saberes ancestrais (BERGAMASCHI; DIAS, 2009).

No estado do Rio Grande do Sul há desde a década de 1990, iniciativas de formação de professores bilíngues através de parcerias entre instituições universitárias federais, a FUNAI e ONGs, algumas delas ligadas a instituições religiosas (MATTE, 2009). Segundo dados presentes no site³² da Secretária de Educação do Rio Grande do Sul e referentes ao ano de 2014, há atualmente 83 escolas indígenas no estado, a maioria delas localizadas em terras indígenas demarcadas Kaingang e Guarani. Já no cenário nacional, Baniwa (2012) aponta que há atualmente 2422 escolas em terras indígenas, onde trabalham 11.936 professores, sendo 90% deles indígenas. Essas escolas recebem 174.255 alunos que pertencem a mais 240 etnias.

Duas importantes projetos que abarcam direta ou indiretamente as populações indígenas no âmbito da educação foram aprovados nos últimos anos. A Lei nº 11.645/2008 que torna obrigatório o ensino da história e cultura indígena e africana nas escolas, como uma conquista no âmbito da educação indígena, pois aproximar as escolas não indígenas das lutas vividas pelos povos americanos (BRASIL, 2008), e a lei de criação dos territórios etnoeducacionais, ocorrida através do Decreto nº 6861/2009, assinado pelo presidente Luís Inácio Lula da Silva (2003 – 2010), que tem como objetivo central a necessidade de aprofundar o que dita o artigo 231 da Constituição Federal de 1988 no sentido do aprofundamento do reconhecimento das diferenças etnoculturais e da continuidade sócio histórica das populações indígenas. (BRASIL, 2009)

Percebe-se desse modo que houveram avanços no que diz respeito à educação indígena após a Constituição Federal de 1988. A escola indígena vem se consolidando como ferramenta de luta para essas populações no sentido de poderem dialogar de igual para igual com a sociedade nacional em busca da manutenção de seus direitos. Além disso, o

³² ESTATÍSTICAS da Secretária Estadual de Educação do Rio Grande do Sul. Disponível em: <<http://www.educacao.rs.gov.br/pse/html/estatisticas.jsp?ACAO=acao1>> Acesso em: 26/11/2015.

bilinguismo é fundamental para que a escola sirva, além de ferramenta de diálogo, também como meio de manutenção cultural dos grupos indígenas.

4.3 A luta da Terra Indígena *Pó Mág* pela garantia pela garantia de acesso à saúde e educação

Das três áreas indígenas Kaingang localizadas em territórios da bacia hidrográfica Taquari-Antas, apenas a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*/Estrela possui, neste momento, uma escola indígena oficial dentro de suas cercanias, denominada de Escola Estadual Indígena Manuel Soares. Este estabelecimento de ensino surge a partir da luta empreendida pela comunidade desde o início dos anos 2000, quando os Kaingang, após quase quatro décadas de invisibilidade por parte da sociedade envolvente, alcançou junto à FUNAI o status de “Terra Indígena” (SILVA, 2011). Atualmente um novo prédio para abrigar a escola Manoel Soares está sendo construído, sendo a obra parte das medidas compensatórias referentes à duplicação da BR 386.

Na Terra Indígena *Foxá*/Lajeado, conforme Gonçalves (2011), as crianças da comunidade estudam na escola não indígena Escola Estadual de Ensino Fundamental Manuel Bandeira, localizada no bairro Florestal de Lajeado. Recentemente houve por parte da comunidade a instalação de uma escola improvisada dentro terra indígena (DIÁRIO de Campo, 08/07/2014). A escola indígena da *Foxá* foi criada através do parecer nº 665/2012, decreto nº 49.646, de maneira emergencial enquanto não se resolve questões relacionadas a área de terra ocupada pela comunidade, sendo denominada Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental *Gatén*, porém, ainda não está funcionando, de modo que há neste momento cerca de vinte crianças Kaingang estudando na escola Manuel Bandeira (E3 – 23/10/2015).

Já a Terra Indígena *Pó Mág*, localizada em Tabaí, vem enfrentando desde sua criação, resistência por parte da sociedade envolvente no que diz respeito às suas demandas por acesso à educação e também a saúde. Um tipo de reação que também ocorrera em relação às terras indígenas *Foxá* e *Jamã Tÿ Tãnh*, uma vez que essas comunidades da mesma forma sofreram e ainda sofrem o descaso e o desrespeito aos seus direitos constitucionais.

Não há abastecimento de água na Terra Indígena *Pó Mág*, de modo que os antigos proprietários da área se utilizavam de um poço artesiano para obtê-la. No entanto, no momento da instalação da comunidade Kaingang no local, este poço já estava inutilizado, sem

os instrumentos mecânicos necessários para a obtenção da água. A liderança da época, o cacique Francisco *Rockã*, informa ter tentado resolver a questão a partir da obtenção de uma nova bomba d'água, porém sem auxílio dos órgãos competentes como a Secretária de Saúde Indígena (SESAI), não obteve sucesso (DIÁRIO de Campo, 11/09/2014).

Em relação à educação, desde o estabelecimento da comunidade em fins do ano de 2013, que o então cacique Francisco *Rockã* vinha buscando matricular as crianças indígenas no sistema escolar local gerenciado pela Secretária de Educação do município, porém não obteve sucesso (DIÁRIO de Campo, 08/01/2014). As sucessivas negativas da matrícula escolar das crianças levou a comunidade Kaingang a acionar MPF por meio do Termo de Declarações PR-RS – 00014694/2014, que se encontra presente no Procedimento Preparatório nº 1.29.000.002074/2014-11 (BRASIL, 2014). Segundo a referida documentação, a liderança Kaingang foi informada que as matrículas não poderiam se efetivar devido a “suposta incompatibilidade curricular”, ou seja, algo completamente descabido em decorrência do fato que a maioria das crianças da comunidade frequentavam anteriormente, uma escola não indígena em Lajeado.

Nesse mesmo documento, a comunidade solicita a contratação de um professor indígena, no sentido de resolver a questão sem maiores conflitos. Além disso, o MPF e a FUNAI também ratificam que o problema deveria ser resolvido o mais rápido possível.

Frente a isto a situação foi novamente encaminhada ao MPF de Porto Alegre, através do Ofício 44/CTL POA/2014, onde a comunidade da *Pó Mág* relata “diversas formas de preconceito por parte do Poder Público Municipal, principalmente no que diz respeito à questão da educação”. No referido ofício é solicitado um diálogo entre a Coordenadoria Regional de Educação (CRE), a FUNAI e o MPF com a prefeitura local e suas secretárias, pelo fato de alegarem não poder matricular os alunos indígenas devido à disparidade em relação a faixa etária dos mesmos. Essa informação é confirmada pelo entrevistado E3 (2015), que atua junto a 3ª CRE, conforme segue:

Eles tiveram resistência em Tabaí. Tabaí se explicou quando eles estiveram em 2014, no segundo semestre eles foram no Ministério Público e Tabaí negou vaga, realmente eles confirmaram que fizeram isso diante do Ministério Público porquê... pelo seguinte, eles falaram que não tinha como colocar uma criança de quinze, catorze com crianças de oito. Mas na verdade tinha outras crianças com a mesma idade né, pequenos. Então foi uma justificativa que deixou a desejar, pelo menos os pequenos podiam ser incluídos e aí eles falaram que transporte, que é demanda do município, como é que o transporte ia entrar lá em cima, não tinha como da BR, porque eles moram em um local de difícil acesso, bem irregular assim. Então eles alegaram isso né, que não teria como o transporte ir buscar lá dentro e também colocar um aluno grande com um aluno pequeno. Eles alegaram que não negaram a vaga, mas como justificativa colocaram isso (E3 – 23/10/2015, p. 4 - 5).

A ação empreendida pela Terra Indígena *Pó Mág* foi acompanhada pelas outras comunidades que através do cacique Valdomiro Vergueiro da Terra Indígena Morro do Osso/Porto Alegre, solicitaram uma reunião no MPF para discutir questões relacionadas à educação e saúde nas terras indígenas localizadas nos municípios de Lajeado, Estrela, Tabai, São Leopoldo e Farroupilha. Nesta reunião, a liderança exigiu a solução dos problemas enfrentados pela Terra Indígena *Pó Mág* em relação à educação e a saúde, uma vez que o abastecimento de água ainda não havia sido resolvido àquela altura, solicitando auxílio da SESAI na resolução da questão, assim como dos órgãos referidos anteriormente (BRASIL, 2014).

No dia 19 de agosto de 2014, a comunidade da Terra Indígena *Pó Mag* redigiu uma carta endereçada ao Procurador do MPF de Porto Alegre, Sr. Mauro Cichowski dos Santos, onde expunham o problema e a não resolução do mesmo por parte dos órgãos públicos, além de apresentar uma imagem do açude, quase seco e cuja água era imprópria para o consumo e que, no entanto, estava sendo consumida pela comunidade, conforme trecho a seguir:

Nós Kaingang da Terra Indígena Pobán, localizada no município de Tabai-RS, viemos através deste documento pedir ajuda em uma questão de extrema urgência. Desde o final de 2013 ocupamos a área em que vivemos e desde lá enfrentamos sérios problemas devido à falta de água. O verão passado foi um dos mais quentes dos últimos anos e nós vivemos esse período praticamente sem ter água potável (CARTA, 2014, p. 1).

Em resposta às solicitações da comunidade, o MPF se reuniu com os gestores públicos envolvidos na questão, estando eles situados no âmbito municipal, estadual ou federal. No termo de reunião, registrado no Procedimento Preparatório nº 1.29.000.002074/2014-11, a SESAI se prontificou a tomar as providências cabíveis no sentido de propiciar o abastecimento de água para a comunidade, emergencialmente através de uma caixa d'água abastecida a partir de um caminhão pipa (BRASIL, 2014).

Os órgãos públicos da esfera municipal por sua vez, através de seus representantes, informaram que o motivo dos desencontros em relação ao atendimento escolar, bem como da saúde, foi a não comunicação prévia do deslocamento daquela comunidade Kaingang para o município de Tabai, motivo pelo qual não estariam preparados para recebê-los. Entretanto, tal justificativa foi refutada pela SESAI que reiterou ter oferecido informações à prefeitura local, e estava realizando sozinha suas funções, as quais deveriam ser realizadas através da parceria entre este órgão estadual e a secretária de saúde local. A prefeitura de Tabai, nesta mesma

reunião, questionou a aquisição da área de terra onde está inserida a *Pó Mág*, indagando a possibilidade de superfaturamento no processo de compra daquela terra, conforme levantado em capítulo anterior (BRASIL, 2014).

Desse modo, a SESAI se comprometeu a disponibilizar o mais rápido possível, o incentivo estadual para a saúde indígena. O incentivo em questão consta na Portaria estadual nº 41/2013 publicada no Diário Oficial de 1º de fevereiro de 2013 do estado do Rio Grande do Sul, que garante uma verba de quatro mil reais a municípios que possuem uma Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI)³³, ou como no caso de Tabaí, de no mínimo mil reais para todo e qualquer município que possuir grupos indígenas fixados, de modo a subsidiar o atendimento médico àquela população (RIO GRANDE DO SUL, 2013). Essa verba específica está sendo enviada para o município de Tabaí, conforme aponta a entrevistada E5, representante de município que diz: “A gente até pediu essa verba, mas hoje a gente recebe mil reais mensal (sic) do estado, da SESAI” (E5 – 23/10/2015, p. 1).

Em relação à educação, a questão das diferenças na faixa etária foi novamente referida pelo município de Tabaí para a não matrícula das crianças indígenas. Em resposta, a Secretária de Educação (SEDUC) do estado informou que inicialmente a implantação de uma escola indígena na área era inviável devido ao fato de haver apenas três crianças em idade escolar naquele momento (final de 2013 e início de 2014), mas que a SEDUC já estava a par de que a população da comunidade havia aumentado, de modo que a criação e instalação de uma escola na Terra Indígena *Pó Mág* deveria tramitar até o fim do ano de 2014.

Após a reunião e a não resolução imediata dos problemas, a comunidade foi forçada mais uma vez a se reunir junto ao MPF de Porto Alegre no dia 25 de setembro. Representando a comunidade estavam presentes o então cacique Francisco *Rockã*, sua esposa Lurdes Carvalho e o então vice cacique da *Pó Mág*, Tomé *Fongue*, com o objetivo de alcançar a imediata normalização do acesso à saúde e educação na comunidade. O problema foi resolvido no mês de outubro de 2014, quando houve finalmente a instalação de uma caixa d'água na comunidade, fato que fora muito comemorado. Esta primeira caixa, segundo informações do Diário de Campo (23/10/2015), foi substituída posteriormente por outra, mais resistente, sendo abastecido a cada quinze dias por um caminhão pipa enviado pela SESAI, ou quando não há mais água.

³³ Programa do Ministério da Saúde voltado para facilitar e garantir o atendimento das populações indígenas pelo Sistema Único de Saúde (SUS).

No entanto, os problemas persistiram. O acesso do caminhão à Terra Indígena *Pó Mág* é dificultado pela localização da mesma, já que se trata de uma área de acentuado aclive conforme atesta levantamento topográfico do local (ANEXO B) conseguido junto ao SEDUC além das péssimas condições da estrada. Devido a isso, algumas vezes o caminhão não consegue abastecer a comunidade dentro do prazo estipulado.

A situação persiste até e uma nova reunião no MPF ocorreu no dia trinta de julho de 2015, onde o então vice cacique Tomé *Fongue* se reuniu com representantes da SESAI, da Companhia Rio-Grandense de Saneamento (CORSAN). A presença da CORSAN foi uma solicitação da SESAI, que devido a ineficiência do abastecimento a partir do caminhão pipa, cogitava-se a perfuração de um novo poço artesiano, questão que caberia então a este órgão. Os estudos de viabilidade da perfuração seriam solicitados à prefeitura municipal (BRASIL, 2014).

No mês de novembro de 2014, o MPF solicitou informações por parte da SEDUC e da SESAI sobre como andavam os encaminhamentos para a instalação da escola indígena na *Pó Mág*, bem como a respeito do atendimento médico da comunidade, uma vez que havia sido prometido pelos seus representantes a regularização da situação até o final daquele ano. Isto é possível verificar em documentação encaminhada à SEDUC, conforme segue:

Durante a tramitação do referido inquérito civil, mais especificamente no dia 10 de setembro de 2014, foi realizada reunião, oportunidade em que Vossa Senhoria afirmou que, em face do aumento do número de crianças e jovens na aldeia *Kaingang* de Tabai/RS, é o caso de ser implantada uma escola indígena no local, sendo “que dará início às providências necessárias para tanto; que o processo de criação da escola indígena deverá tramitar junto ao Conselho Estadual de Educação até o final de 2014, para que, após aprovada, seja publicado o decreto de criação pelo Governador do Estado; que provavelmente no início de 2015 será aberto o cadastro para contratação temporário de professor e merendeira indígenas; que também ficará para o início do ano de 2015 a celebração de convênio entre o Município de Tabai/RS e o Estado do Rio Grande do Sul para viabilização do transporte aos alunos indígenas dos anos finais do ensino fundamental” (BRASIL, 2014, sem número de página).

Buscando auxiliar na resolução da questão da escola, a própria comunidade da *Pó Mág* buscou um professor que posteriormente seria oficializado pela 3ª CRE. Desse modo, uma professora, oriunda da Terra Indígena de Guarita, se estabeleceu em Tabai em fins de 2014 e permaneceu na mesma até meados do ano de 2015 ministrando aulas de forma voluntária. Entretanto, devido à falta de perspectiva de regularização de sua situação e pelo fato de não ter o curso de magistério concluído, a referida professora retornou para sua comunidade de origem (DIÁRIO de Campo, 23/10/2014; 28/05/2015).

Finalmente em treze de março de 2015, a criação da escola foi confirmada por meio de publicação no Diário Oficial do estado do Rio Grande do Sul, sendo denominada Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental *Pó Mág*, visando atender as treze crianças da comunidade, cuja faixa etária estendia-se entre os seis e os catorze anos. No entanto, apesar da criação e nomeação da escola, de concreto não houve maiores avanços, conforme relato do entrevistado E3 (2015):

[...] Na verdade o estado deveria ter já dado uma urgência para esse caso, porém houve, bem na época, a troca de governo. Quando eles foram no Ministério Público a segunda vez, a segunda vez foi esse ano, mas quando eles foram em 2014, já estava sendo feito encaminhamento, foi feito encaminhamento aqui na CRE tava [sic] sendo feito o encaminhamento para que fosse aprovado pelo estado a criação, a primeira coisa que é feito e a criação e denominação da escola depois o processo de credenciamento e autorização. Daí como foi exigido aqui da CRE, a CRE fez isso, a CRE encaminhou só que daí até o final do ano esse encaminhamento não obteve resposta entenderam, foi feito o ofício, mais de um ofício inclusive, feito pra que fosse feito [alarme de carro tocando] criada a denominação da escola. Então só em março desse ano o governo Sartori assinou (E3 – 23/10/2015, p. 6).

Um novo professor chegou a Terra Indígena *Pó Mág* em meados do ano de 2015 convidado pelas lideranças locais. Também oriundo da Terra Indígena de Guarita, o professor iniciou de maneira voluntária as aulas, aguardando sua contratação e regularização pelo estado. Como a situação persistiu, a alternativa encontrada pela comunidade indígena foi a de ministrar as aulas na garagem de uma das moradias da Terra Indígena *Pó Mág*, que pertencia aos antigos moradores da área (DIÁRIO de Campo, 28/05/2015).

A escola *Pó Mág*, quando em funcionamento, seguirá assim como as demais escolas indígenas Kaingang, o regimento educacional próprio, estabelecido pelo Parecer nº 06/2003 da Comissão de Ensino Fundamental (RIO GRANDE DO SUL, 2003). Este regimento apresenta como objetivos e finalidades da escola indígena Kaingang a formação básica, diferenciada e de qualidade, enfatizando a continuidade linguística e cultural do grupo, conforme segue:

Essa escola é um instrumento de conscientização na comunidade para evitar a perda cultural e linguística. Nesse sentido, realiza o resgate cultural da identidade étnica e da língua indígena por meio do incentivo às práticas tradicionais, às crenças, aos usos e costumes, às festividades de datas significativas, à língua e às tecnologias indígenas, valorizando e difundindo a cultura Kaingang (RIO GRANDE DO SUL, 2003, p. 3).

De qualquer modo, o imbróglio pela instalação da escola na Terra Indígena *Pó Mág* prosseguiu, mesmo tendo seu funcionamento praticamente acertado juridicamente. Na primeira semana do mês de julho de 2015, a SEDUC abriu edital para a contratação de

professores indígenas, buscando regularizar a situação das escolas indígenas, não só na região do Vale do Taquari, mas também em outras partes do estado. Tal fato era aguardo pela comunidade, que pretendia regularizar a situação do professor indígena que já estava estabelecido no local (DIÁRIO de Campo, 18/09/2015).

Sobre isto, apresenta-se seguinte relato:

Tabaí é assim, nós mandamos ontem né, foi levado o processo daqui da coordenadoria de várias páginas pra Porto Alegre e esse processo foi pra SEDUC e pro Conselho Estadual de Educação sendo que neste processo consta uma ata do Ministério Público onde dois anos as crianças ficaram sem escola né e as crianças precisam estudar, isto está na lei, é obrigatório e está sendo uma falha né essas crianças estarem fora da escola. Então foi em agosto desse ano que eles foram no Ministério Público dizer isso, que eles não queriam mais que as crianças ficassem sem escola. A comunidade indígena exigiu que essas crianças frequentassem uma escola ou que as crianças fossem... eles queriam uma escola na área indígena né, porque ali naquela área da pra se construída. Aí aconteceu em março desse ano, [alarme de carro tocando] treze de março de 2015 que o governo do estado assinou o decreto de criação e denominação da escola. Esse ano ele criou e assinou esse decreto no diário né. Aí essas crianças, são doze crianças que estão fora da escola desde dezembro, desde o segundo semestre de 2013, quando eles se mudaram pra lá, então na verdade há dois anos eles estão fora da escola (E3 – 23/10/2015, p. 3 - 4).

A burocracia é um dos grandes entraves para a não consolidação da escola indígena na Terra Indígena *Pó Mág*, que há dois anos vem nesta caminhada para a implantação deste direito constitucional. As várias instâncias pelas quais este tipo de demanda deve transitar foram responsáveis por postergar a implantação da escola para o ano letivo de 2016. Desse modo temos:

Então agora a gente conseguiu instaurar esse processo, enviando pra SEDUC e pro conselho estadual de educação, e aí eles analisam esse processo e algumas coisas que tem que ser, como vou dizer assim, algumas coisas que eles percebiam que não está adequado, retorna pra nós, por exemplo, as fotos, fotos não pode ter pessoas, tem que ser só as instalações. Nós tiramos fotos assim com alguns indígenas daí não pode né. Então a gente vai refazer as fotos e a gente vai estar enviando esse processo para que eles tenham escola. E tem um professor já em vista que é um professor lá do norte também, parente da liderança da aldeia *Pó Mág* de Tabaí. Esse professor é bem jovem, Mizael Carvalho. Então ele se formou em estudo bilíngue na escola de São Valério, na mesma escola que o outro professor. Ele se formou na escola bilíngue e então ele vai lecionar o Kaingang e também o currículo por atividades ali naquela escola. Só que nós só chamaremos ele em um momento posterior, agora tem que esperar esse processo porque tem toda uma burocracia para aguardarmos, porque a gente gostaria que ele assumisse ontem (E3 – 23/10/2015, p. 4).

A construção da escola na Terra Indígena *Pó Mág* prevista nas medidas compensatórias da duplicação da BR 386, deverá levar em consideração aspectos próprios da cultura Kaingang, a exemplo do que está acontecendo na Terra Indígena *Jamã Tỹ Tãnh* onde o prédio da futura escola apresenta as marcas exogâmicas *Kamé* e *Kairu*. A representante da

3ª CRE entrevistada para o presente estudo confirma isso, bem como demonstra ter conhecimento sobre o assunto:

Secretária de Obras no caso é estudado junto né, Secretária de Obras e Secretária de Educação. A gente tem visto, por exemplo aqui em Estrela, a construção foi de acordo com a cultura indígena né, tem sido feito de acordo com a cultura indígena que é os dois irmãos mitológicos, *Kamé* e *Kairu*, que foi feito ali, muito bonito o projeto. A gente espera que seja feito a partir da cultura indígena os demais já que ali foi um modelo, muito lindo, muito significativo dessa cultura. A gente espera que seja construída assim, porque no norte não é assim, nas demais escolas que já tem os indígenas que tem outras escolas indígenas que não foi construído dessa forma. Mas que isso seja um modelo e que provavelmente isso vai ser cumprido porque agora as comunidades indígenas viram que fico. Todos eles quando visitam ali dizem, nós queremos que nossa escola fique assim também, tem a ver com a nossa cultura”. Então eu acredito de acordo com que a comunidade deseja que também vai ser feito assim dessa forma. Eu acredito que sim, que vai ser de acordo com a cultura deles. Porque o que eles reivindicam, normalmente eles são atendidos, as vezes um pouco devagar, mas enfim (E3 – 23/10/2015, p. 7).

Além da regularização do abastecimento de água para a comunidade, a Terra Indígena *Pó Mág* vinha enfrentando resistência por parte do município de Tabai também no âmbito do atendimento médico, conforme abordado. No entanto, esse quadro parece ter sido resolvido nos meses iniciais do ano de 2015, uma vez que as famílias Kaingang passaram a ser atendidas no posto de saúde local, conforme relata o novo cacique, Tomé *Fongue*, ao informar que a comunidade estava sendo bem atendida pelo posto de saúde local, diferentemente do que ocorria logo após instalarem-se em Tabai, sendo esta uma conquista importante para a Terra Indígena *Pó Mág* (DIÁRIO de Campo, 18/09/2015).

Conforme relato do entrevistado E5 (2015) sobre o atendimento médico na comunidade da *Pó Mág*, temos:

Eles são atendidos aqui mesmo (posto de saúde) pelo dentista, pelos médicos da atenção básica e eles têm visita domiciliar que o médico vai até a aldeia com a enfermeira e a agente deles também. [...] é um médico do Saúde da Família que faz visita lá, com a nossa enfermeira. Que a equipe faz visita domiciliar. [...] eles atendem a área indígena e os demais bairros que pertencem pra área deles, que seria o SF1, que seria o médico do Saúde da Família (E5 – 30.10.2015, p. 3).

Tal fato pode ser exemplificado pelo falecido cacique Francisco *Rockã*, que teve seu tratamento garantido pela saúde local em relação a uma tuberculose e posteriormente um câncer no pulmão. No entanto, devido à gravidade do seu quadro de saúde, Francisco precisou ser transferido para Porto Alegre, onde veio a falecer (DIÁRIO de Campo, 28/05/2015; 25/06/2015).

Quando perguntada sobre qual tipo de atendimento era mais comum entre a comunidade, o entrevistado E5 (2015) apontou o caso do falecido cacique Francisco como excepcional, uma vez que a comunidade dificilmente procura o atendimento. Sobre isto, temos:

[...] eles não procuram muito não. É só quando realmente eles têm necessidade, eles não têm como vir assim periodicamente fazer exames esse tipo de coisa, acompanhamento só que seja realmente necessário, se é um caso específico, como o cacique deles lá³⁴ que teve um caso de tuberculose e nos procurou, foi atendido, medicado e então ele vinha todo mês. Que até ele veio a falecer faz uns três meses já, por motivo, mas daí de câncer, ele morreu de câncer de pulmão (E5 – 30/10/2015, p. 1-2).

A relação empreendida pela comunidade da terra indígena com o atendimento médico é positiva segundo o entrevistado em questão ainda temos:

Bem tranquila... Eles têm uma agente de saúde que trabalha conosco aqui, integrada na rede da atenção básica e eles procura... toda vez que eles procuram nós aqui são atendidos, não tem reclamação, bem tranquilo. [...] é bem tranquilo, eles procuram quando eles têm alguma demanda assim específica deles, alguma dor, alguma coisa. Só nesses casos mesmo eles procuram a saúde (E5 – 30/10/2015, p. 1).

Outra conquista empreendida pela comunidade foi contratação de um agente de saúde indígena, moradora local. O referido agente foi contratado pela SESAI, sendo este órgão o responsável pelo seu treinamento e pagamento e sua contratação aconteceu de maneira emergencial, visando suprir as necessidades médicas da comunidade. Sobre os atendimentos, o entrevistado E5 comenta que: “Aqui é coisa de todo dia que eu acompanho. Todo dia que eu estou assim nas casas, mas só que assim, eu anoto só uma vez por semana” (E5 – 23/10/2015, p.1).

Mesmo hoje, com a escassez de produtos naturais, a comunidade ainda busca se utilizar de remédios do mato a partir dos conhecimentos dos mais velhos, mesmo que em menor quantidade que nos tempos de outrora, conforme segue: “Assim, minha mãe, por exemplo, quando a gente fica doente, ela procura os remédios assim no mato. Mas daí eu não sei te dizer bem o nome porque só ela que sabe” (E5 – 23/10/2015, p. 1).

Conforme apresentado, as populações indígenas, entre elas os Kaingang, possuem suas próprias concepções de educação e saúde, sendo estas advindas da transmissão oral a partir de seus ancestrais. Ao longo do processo do contato com os não indígenas, no entanto, houve uma tentativa de impor os ideais próprios da sociedade ocidental às populações indígenas

³⁴ O entrevistado E5 está se referindo ao cacique Francisco *Rockã* dos Santos.

através da educação, seja ela de cunho religiosa ou laica, visando elevar essas populações à civilização.

A Constituição Federal de 1988 apresentou para as populações indígenas novas possibilidades em relação a reprodução de seus processos próprios, questão essa que se dá a partir do reconhecimento da importância da língua nativa e de sua manutenção a partir de escolas dentro das terras indígenas. A partir disso uma série de medidas governamentais no âmbito da educação escolar indígena vem surgindo, visando avançar ainda mais nesta questão. A conquista de espaços como este, assim como a garantia de seus direitos em relação ao acesso à saúde pública, no entanto, ainda é realidade distante em alguns casos, mas a partir do protagonismo no caso dos Kaingang, essas demandas vêm sendo alcançada nas terras indígenas localizadas em áreas da bacia hidrográfica Taquari-Antas.

A Terra Indígena *Pó Mág*, foco do presente estudo, desde sua instalação na área em fins do ano de 2013 tem lutado pelas demandas que lhes são garantidas. Salienta-se que embora gradativo, percebe-se que a comunidade através de suas lideranças vem conquistando avanços importantes, contrastando com o cenário inicial, momento em que sequer eram reconhecidos pelo poder público local, envolto em um misto de preconceito e desconfiança. A contratação de uma agente de saúde local e garantia até o presente momento de que no ano de 2016 as crianças da comunidade estudarão em uma escola própria demonstram o protagonismo Kaingang na obtenção e manutenção de seus direitos, na busca pela sua continuidade histórica e cultural.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As populações indígenas, a partir do contato com as frentes de expansão do capital e do Estado nacional brasileiro no século XIX, passam por um processo de expulsão de seus tradicionais territórios, algo corroborado posteriormente pelas políticas indigenistas de cunho repressivo postas em prática pelas sucessivas agências governamentais de política indigenistas criadas a partir da república. Mesmo assim, as populações indígenas, tais como as Kaingang prosseguiram e a partir da segunda metade do século XX, iniciam um processo de reterritorialidade sobre seus espaços tradicionais, levando à formação de oito terras indígenas em áreas de contexto urbano, entre elas a *Pó Mág*, localizada no município de Tabaí, Vale do Taquari, surgida a partir das medidas compensatórias destinadas à Terra Indígena *Foxá* de Lajeado em razão das obras de duplicação da rodovia BR 386, sendo, portanto, um desdobramento daquela comunidade.

Assim como ocorrera com as outras terras indígenas Kaingang surgidas no processo de reterritorialidade, a *Pó Mág* também enfrentou e ainda enfrenta dificuldades em relação à sociedade nacional envolvente, uma vez que a desconfiança e o preconceito são uma constante no que diz respeito ao trato e às políticas adotadas normalmente em relação ao outro, o outro nesse caso representado pelo indígena. O estudo constatou o não reconhecimento de sua existência e sua invisibilização foram as primeiras formas de minimização sofrida pela comunidade Kaingang da *Pó Mág*, após sua instalação em Tabaí, assim como a negativa recebida nos momentos de busca aos direitos básicos, como saúde e educação, vistas como prioritárias, cabendo à comunidade, através do protagonismo de suas lideranças juntamente com o auxílio das demais terras indígenas Kaingang em áreas de contexto urbano, o exercício de um trabalho de cobrança junto aos órgãos competentes, sejam eles municipais, estaduais ou federais.

Dessa maneira, percebeu-se a inserção da Terra Indígena *Pó Mág* no longo processo de lutas Kaingang advindas desde o pré-contato até o processo de reterritorialidade, marcada pelas difíceis relações com as populações não indígenas. Além disso, a luta Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág*, assim como das demais terras indígenas da bacia Taquari-Antas, também se desenvolve no que diz respeito a sua manutenção cultural, em dar continuidade às suas práticas rituais assim como em relação ao seu relacionamento com as outras dimensões pela qual perpassam sua sociedade, o não humano e a natureza, sendo esta considerada também como uma demanda central dessa população na busca pela sua continuidade étnica. A busca pela realização do cerimonial do *Kikikoi* nas terras indígenas Kaingang do Vale do Taquari demonstra a preocupação dessa população em seguir suas tradições, demonstrando sua afirmação como identidade própria e que deve ser respeitada.

Apesar dos percalços iniciais, as demandas da comunidade Kaingang da Terra Indígena *Pó Mág* vem aos poucos sendo alcançadas, e conquistas importantes já aconteceram como o acesso indiscriminado da comunidade ao sistema de saúde local, a contratação de uma agente de saúde indígena e a criação e denominação de uma escola indígena a ser construída dentro daquela área, entre outras. Percebe-se, dessa maneira, que as lutas e o protagonismo dessa população pela obtenção e pela garantia de seus direitos vem sendo construídas pouco a pouco, com esforço e dedicação.

REFERÊNCIAS

ACERVO do Projeto História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela-UNIVATES/COMIN.

ACERVO do Projeto História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas - UNIVATES/COMIN.

ACERVO da Secretária Estadual de Educação do estado do Rio Grande do Sul.

ALMEIDA, Carina dos Santos. **Tempo, memória e narrativa Kaingang no oeste catarinense**. 2015. Florianópolis-SC: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015. 542 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis-SC, 2015.

ALMEIDA, Ledson Kurtz; FERNANDES, Ricardo Cid (org) **Programa de apoio as comunidades Kaingangs** – Plano básico ambiental das obras de duplicação da Rodovia BR-386 – segmento 350,8 – Km 386,0, com 35,2 km de extensão. MRS Estudos Ambientais LTDA: 2010.

AQUINO, Alexandre Magno. *Ën Ga Vyg ën Tóg “nós conquistamos nossas terras”*: Os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. Brasília-DF. 2008. 214f. Dissertação (mestrado) – Universidade de Brasília. Brasília-DF, 2008.

ARÍES, Philippe. A morte invertida. In. **O homem diante da morte**. São Paulo-SP: Ed. Unesp, [1977] 2014. p. 755 – 827.

BALDUS, Hebert. O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. **Ensaio de Etnologia Brasileira**. São Paulo-SP: Companhia Editora Nacional, 1937.

BANIWA, Gersem. Os desafios da educação indígena intercultural no Brasil: avanços e limites na construção de políticas públicas. In. NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (orgs). **Etnohistória, história indígena e educação**: Contribuições ao debate. Porto Alegre-RS: Palotti, 2012. p. 69 – 88.

BARNDES, Julian. **O sentido de um fim**. Rio de Janeiro-RJ: Rocco, 2012.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: _____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro-RJ: Contra Capa Livraria, 2000. p. 25-67.

BECKER, Ernest. *A negação da morte*. Rio de Janeiro-RJ: Ed. Record, 1973.

BECKER, Ítala Irene Basile. O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul. São Leopoldo-RS: Instituto Anchieta de Pesquisas/UNISINOS, [1976] 1995.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MEDEIROS; Juliana Schneider. História, memória e tradição na educação escolar indígena: o caso de uma escola Kaingang. **Revista Brasileira de História**. São Paulo-SP, v. 30, nº 60, p. 55 – 75, 2010.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; DIAS, Fabiele Pacheco. Kãki karan fã: reflexões acerca da educação escolar. In. SILVA, Gilberto Pereira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (orgs). **RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento**. Porto Alegre-RS: EDIPUCR, 2009, p. 99-104.

BITENCOURT, Ana Luisa; KRAUSPENHAR, Patrícia Maria. Possible prehistoric anthropogenic effect on *Araucaria angustifolia* (Bert.) O. Kuntze expansion during the late holocene. **Revista Brasileira de Paleontologia**. v.9, n.1, p.109-116, 2006.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm>. Acesso em: 01 ago. 2015.

BRASIL. **Lei nº 11.645 de 10 de março de 2008**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm> Acesso em: 21 ago. 2015.

BRASIL. **Decreto nº 6861/2009**. Dispõe sobre a Educação Escolar Indígena, define sua organização em territórios etnoeducacionais, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6861.htm> Acesso em: 15 nov. 2015.

BRASIL. Ministério Público Federal no Rio Grande do Sul. **Procedimento Preparatório nº 1.29.000.002074/2014-11**. Porto Alegre-RS, 2014.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia**. São Paulo: Ed. brasiliense, 1986.

BRINGMANN, Sandor Fernando. **Índios, Colonos e Fazendeiros: Conflitos Interculturais e Resistência Kaingang nas Terras Altas do Rio Grande do Sul (1829-1860)**. Florianópolis-SC: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010. 217 f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis-SC, 2010.

_____. O programa educacional do SPI e os clubes agrícolas escolares: a experiência entre os Kaingang do RS e de SC (1941 – 1967). In. NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (orgs). **Etnohistória, história indígena e educação: Contribuições ao debate**. Porto Alegre-RS: Palotti, 2012. p. 123 – 147.

_____. **Entre os Índios do Sul: Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xapecó/SC (1941-1967)**. Florianópolis-SC: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015. 452 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis-SC, 2015.

BORBA, Telêmaco A. E. M. **Actualidade Indígena**. Curitiba-PR: Imprensa Paranaense, 1908.

BUGRES estiveram em Cruzeiro. **O Informativo do Vale**, p. 09, Lajeado-RS, 27 de ago. 1978.

CAVALCANTI, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História**, São Paulo-SP, v.30, n. 1, p.349 – 371, jan/jun. 2011.

CANETTI, Elias. **Massa e Poder**. São Paulo-SP: Companhia das Letras, [1995] 2008.

CAPUTO, Rodrigo Feliciano. O homem e suas representações da morte e o morrer: um percurso histórico. **Revista Multidisciplinar da UNIESP – Saber Acadêmico**. nº 06 de dez. 2008. Disponível em: <<http://www.uniesp.edu.br/revista/revista6/pdf/8.pdf>> Acesso em: 24 de ago. 2015.

CARTA ao Senhor procurador do Ministério Público Federal. Comunidade Kaingang Pedra Grande, Tabai-RS: agosto de 2014. In. BRASIL. Ministério Público Federal no Rio Grande do Sul. **Procedimento Preparatório nº 1.29.000.002074/2014-11**. Porto Alegre-RS, 2014.

CENSO DEMOGRÁFICO 2010. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE). Rio de Janeiro: IBGE, 2011. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: set. 2015.

CHRISTILLINO, Cristiano. **Litígios ao sul do Império a Lei de Terras e a consolidação política da Coroa no Rio Grande do Sul (1850-1880)**. Niteroi-RJ: 2010. 350 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense. Niteroi-RJ, 2010.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Porto-POR: Afrontamento, [1974] 1979.

_____. **Arqueologia da violência** – pesquisas de antropologia política. São Paulo-SP: Cosac Naify, [1980] 2014.

CLAUDINO, Zaqueu. Educação escolar indígena: um sonho possível? In. BENVENUTI, Juçara; SANTOS, Simone Valdete dos; MARQUES, Tania Beatriz Iwaszko (orgs). **Educação indígena em diálogos**. Pelotas-RS: Editora Universitária/UFPEL, 2010.

CRÉPEAU, Robert R. Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil meridional. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre-RS, ano 3, n. 3, p. 173 – 186, out. 1997.

CRUZ, José Vieira da. O Uso Metodológico da História Oral: Um Caminho para Pesquisa Histórica. In: **Fragmenta**. Aracaju-SE: UNIT, 2005.

CULTURA da sobrevivência: Indígenas que estão pelas ruas são protegidos por lei. **Fato Novo**, Montenegro-RS, 07 de out. 2015.

DIÁRIO de Campo de 11/04/2013. **A Festividade do Kikikoi na Terra Indígena Foxá no Vale do Taquari**. Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS: Univates. 11 abr. 2013. 2 p.

DIÁRIO de Campo de 12/04/2013. **A Festividade do Kikikoi na Terra Indígena Foxá no Vale do Taquari**. Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS: Univates. 12 abr. 2013. 1 p.

DIÁRIO de Campo de 13/04/2013. **A Festividade do Kikikoi na Terra Indígena Foxá no Vale do Taquari**. Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS: Univates. 13 abr. 2013. 4 p.

DIÁRIO de Campo de 30/08/2013. **Visita à Terra Indígena Jamã Tÿ Tãnh no Vale do Taquari**. Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS: Univates. 30 ago. 2013. 6 p.

DIÁRIO de Campo de 17/12/2013. **Visita à Terra Indígena Foxá no Vale do Taquari**. Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS: Univates. 17 dez. 2013. 2 p.

DIÁRIO de Campo de 08/01/2014. **Visita à Terra Indígena Pó Mág no Vale do Taquari**. Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS: Univates. 08 jan. 2014. 4 p.

DIÁRIO de Campo de 20/05/2014. **Visita à Terra Indígena *Foxá* e *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS: Univates. 20 mai. 2014. 5 p.

DIÁRIO de Campo de 08/07/2014. **Visita à Terra Indígena *Foxá* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS: Univates. 08 jul. 2014. 2 p.

DIÁRIO de Campo de 11/09/2014. **Visita à Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS: Univates. 11 set. 2014. 2 p.

DIÁRIO de Campo de 23/10/2014. **Visita à Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS: Univates. 23 out. 2014. 2 p.

DIÁRIO de Campo de 28/10/2014. **Visita à Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS: Univates. 28 out. 2014. 2 p.

DIÁRIO de Campo de 12/01/2015. **Visita à Terra Indígena *Foxá* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS: Univates. 12 jan. 2015. 2 p.

DIÁRIO de Campo de 28/05/2015. **Visita à Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS: Univates. 28 mai. 2015. 4 p.

DIÁRIO de Campo de 25/06/2015. **Visita à Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS: Univates. 25 jun. 2015. 6 p.

DIÁRIO de Campo de 18/09/2015. **Visita à Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS: Univates. 18 set. 2015. 2 p.

DIÁRIO de Campo de 23/10/2015. **Visita à Terra Indígena *Pó Mág* no Vale do Taquari.** Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. Lajeado-RS: Univates. 23 out. 2015. 1 p.

E1 – **Entrevistado 1:** depoimento [20 de ago. 2015, 9 p.]. Terra Indígena *Por Fi Gâ*, São Leopoldo/RS. Entrevistadores: Emeli Lappe e Fabiane Prestes. São Leopoldo (RS): s.e., 2015.

Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates.

E2a – **Entrevistado 2a:** depoimento [28 ago. 2015, 13 p.]. Terra Indígena *Foxá*, Lajeado/RS. Entrevistadores: Jonathan Busolli e Emeli Lappe. Lajeado (RS): s.e., 2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates.

E2b – **Entrevistado 2b:** depoimento [28 ago. 2015, 13 p.]. Terra Indígena *Foxá*, Lajeado/RS. Entrevistadores: Jonathan Busolli e Emeli Lappe. Lajeado (RS): s.e., 2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates.

E3 – **Entrevistado 3:** depoimento [23 de out. 2015, 7 p.]. 3ª CRE, Estrela/RS. Entrevistadores: Fabiane Prestes, Emeli Lappe e Jonathan Busolli. Estrela (RS): s.e., 2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates.

E4 – **Entrevistado 4:** depoimento [23 de out. 2015, 2 p.]. Terra Indígena *Pó Mág*, Tabai/RS. Entrevistadores: Emeli Lappe e Jonathan Busolli. Tabai (RS): s.e., 2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates.

E5 – **Entrevistado 5:** depoimento [30 de out. 2015, 3 p.]. Secretaria de Assistência Social, Tabai/RS. Entrevistadores: Emeli Lappe e Jonathan Busolli. Tabai (RS): s.e., 2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. São Paulo-SP: Mercuryo, 1991.

_____. O tempo sagrado e os mitos. In. **O sagrado e o profano**. São Paulo-SP: Martins Fontes, 1992.

ESTATÍSTICAS da Secretaria Estadual de Educação do Rio Grande do Sul. Disponível em: <<http://www.educacao.rs.gov.br/pse/html/estatisticas.jsp?ACAO=acao1>> Acesso em: 26/11/2015.

FARIA, André. **A visão do jornal O Informativo do Vale de Lajeado-RS sobre a duplicação da BR-386 entre janeiro e julho de 2014**. 2014. 67 f. Lajeado-RS: Trabalho de Conclusão de Curso II, Univates, 2014.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo-SP: Loyola, [1971] 2012.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Mrur-Jykre – a cultura do cipó: territorialidades Kaingang na margem leste do lago Guaíba, Porto Alegre, RS.** 2005. 464f. Tese (Doutorado) – Antropologia Social – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS, 2005.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala.** Rio de Janeiro-RJ: José Olympio, [1933] 1961.

GARLET, Marinez. **Entre cestos e colares, faróis e parabrisas: crianças Kaingang em meio urbano.** 2010. 266 f. dissertação (mestrado) – Serviço Social, PUCRS, Porto Alegre-RS, 2010.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro-RJ: Zahar, 1978.

GIACOIA, J. O. **A visão da morte ao longo do tempo.** Disponível em: <http://revista.fmrp.usp.br/2005/vol38n1/1_a_visao_morte_longo_tempo.pdf> Acesso em: 21 de ago. 2015.

GODOY, Arlinda Schmidt. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. São Paulo-SP: **Rev. adm. Empresas**, 1995.

GONÇALVES, Jaci Rocha. **Relatório final antropologia na área de duplicação da BR 386, Triunfo, Tabaí, Taquari, Fazenda Vila Nova, Bom Retiro do Sul e Estrela – RS Aldeia Kaingang TI Estrela.** Tubarão-SC: Universidade do Sul de Santa Catarina – UNISUL – 2008.

GONÇALVES, Lylian Mares Cândido. **Crianças indígenas Kaingang em escola não indígena: um estudo de caso envolvendo a Escola Estadual de Ensino Fundamental Manuel Bandeira, em Lajeado/RS.** 2011. 74 f. Monografia (Pós- Graduação) – Especialização em Supervisão e Gestão Educacional, Centro Universitário Univates, Lajeado-RS, 2011.

GOOGLE. Google Earth. Disponível em: 23 de mar. 2015. Disponível em: <<https://www.google.com/earth/>> Acesso em: 13 de ago. 2015.

HOBBSAWM, Eric J. **A Era das Revoluções.** Rio de Janeiro-RJ: Paz e Terra, [1977] 2014.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2010: Características gerais dos indígenas.** Rio de Janeiro-RJ, 2012. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br/>>. Acesso em: set. 2015.

JÚNIOR, Danton; ODY, José. Faxinalzinho Um Ano Depois. **Correio do Povo**, Porto Alegre-RS, 26 de abr. de 2015.

LAJEADO. (município). **Lei nº 8.053, de 13 de agosto de 2008**. Lajeado-RS: 13 de ago. 2008, fotocópia. 2 p.

LAPPE, Emeli. **Natureza e territorialidade**: um estudo sobre os Kaingang das terras indígenas Linha Glória/Estrela, Por Fi Gâ/ São Leopoldo e Foxá/ Lajeado. 2012. 132 f. Lajeado-RS: Trabalho de Conclusão de Curso II, Univates, 2012.

LAPPE, Emeli; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Um estudo sobre indígenas Kaingang em áreas urbanas no Rio Grande do Sul. **História e-História**. Campinas-SP. v. 00, n. 00 set. 2013. Disponível em: <<http://historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=artigos&id=246>> Acesso em: 27 de set. 2013.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura – Um Conceito Antropológico**. Rio de Janeiro-RJ: Ed Jorge Zahar, [1986] 2009.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808–1889). **Pesquisas**. Antropologia nº 56. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas/UNISINOS, 2000.

_____. **Guaíba no Contexto Histórico-Arqueológico do Rio Grande do Sul**. Canoas-RS, La Salle: 2002.

_____. De Coadjuvantes a Protagonistas: seguindo o rastro de algumas lideranças Kaingang no sul do Brasil. São Leopoldo-RS: **História Unisinos**. v. 9, n. 1, p.49-59, 2005.

_____. Os Kainganges: Momentos de Historicidade Indígenas. In. BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau. (Org.). **Povos indígenas - Volume 5**. Passo Fundo-RS: Méritos Editora, 2009. p. 81-108. (Coleção: História Geral do Rio Grande do Sul).

KISHIMOTO, Yuzuko Morchida. O elemento indígena nos jogos tradicionais infantis. In. **Jogos Infantis**. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1998. p. 59 – 74.

KOK, Maria da Glória. Os mortos em desassossego. In. **Os vivos e os mortos da América portuguesa**: da Antropologia à água do batismo. Campinas-SP: Ed. Da Unicamp, 2001. p. 17 – 74.

KRESÓ, Pedro Alves de Assis. Culto aos Mortos. In. NOTZOLD, Ana Lúcia Vulfe (Org.). **O Ciclo da Vida Kaingang**. Florianópolis-SC: UFSC, 2004. p. 73 – 80.

LITTLE, Paul Eliot. **Espaço, Memória e Migração**. Por uma Teoria de Reterritorialização. Textos de História. Brasília-DF: Revista de Pós-Graduação em História da UNB, v. 2 n. 4, p. 5-25. 1994.

MABILDE, Pierre. F. A. Booth. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos matos da província do Rio Grande do Sul – 1836-1866**. São Paulo-SP, IBRASA, 1983.

MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. Morrer. In. NOTZOLD, Ana Lúcia Vulfe (Org.). **O Ciclo da Vida Kaingang**. Florianópolis-SC: UFSC, 2004. p. 55 – 71.

MARCON, Telmo; MACIEL, Elizabeth Nunes. O Serviço de Proteção ao Índio. In. MARCON, Telmo. **A Trajetória Kaingang no Sul do Brasil**. Passo Fundo-RS: Ed. Universidade de Passo Fundo, 1994. p. 47-92.

MARCON, Telmo. (org.). **História e cultura Kaingáng no sul do Brasil**. Passo Fundo-RS, Ed. Universidade de Passo Fundo. 1994.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo-SP: HUCITEC, 1997.

MATTE, Dulce Claudete. Indígenas no RS: educação formal e etnicidade. In. SILVA, Gilberto Pereira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (orgs). **RS índio**: cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre-RS: EDIPUCR, 2009, p. 104 – 114.

METRAUX, Alfred. The Caingang. In. **Handbook of the South American Indians**. Washington-EUA: Government of United States, 1946.

MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Tradução de João Guerreiro Boto e Adelino dos Santos Rodrigues. Lisboa-POR: Europa América, 1970.

NOBRE, Domingos. História da Educação Escolar Indígena no Brasil. In. **Escola Indígena Guarani no Rio de Janeiro na Perspectiva da Autonomia**: Sistematização de Uma Experiência de Formação Continuada. Tese de doutorado. Universidade Federal Fluminense. Niterói-RJ, p. 1-19, 2005.

NOELLI, Francisco Silva. A ocupação humana no sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas 1872-2000. **Revista USP**. São Paulo-SP, n.44, p. 218-269, dezembro/fevereiro 1999-2000.

NONNENMACHER, Marisa Schneider. **Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul** (século XIX). Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 2000.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. (Org.) **Ouvir Memórias, Contar Histórias**: Mitos e Lendas Kaingang. Santa Maria-RS: Ed. Pallotti, 2006.

OFÍCIO 44/CTL POA/2014. In. BRASIL. Ministério Público Federal no Rio Grande do Sul. **Procedimento Preparatório nº 1.29.000.002074/2014-11**. Porto Alegre-RS, 2014.

OFÍCIO Nº 615/2014/PRES/FUNAI. In. BRASIL. Fundação Nacional do Índio (FUNAI). **MJ - Nº 08620.000719/2008-1. 2008**. 2014b.

OLIVEIRA, Marilda Dolores. **Essa terra já era nossa**: um estudo histórico sobre o grupo Kaingang na cidade de Lajeado. 2010. 89 f. Lajeado-RS: Monografia (Graduação) - Curso de História, Centro Universitário Univates, 2010.

PAES. Vanderléia Leite Mussi. Educação indígena: a História oral como processo de reafirmação de identidade étnica dos índios Terena. In. **Diversidade Cultural e Educação Indígena**. Campo Grande-MS, n. 15, p. 139 – 150, jan./jun. 2003.

PETRY, Livia; Tettamanzy, Ana Lúcia Liberato; Freitas, Ana Elisa de Castro. O papel do mito nas narrativas orais dos Kaingang na bacia do lago Guaíba, Porto Alegre, RS. **Organon (UFRGS)**. Porto Alegre-RS: v. 20, p. 159-171, 2007.

PIMENTEL, Alessandra. O Método da Análise Documental: Seu uso Numa Pesquisa Historiográfica. Londrina-PR: Universidade Estadual do Paraná. **Cadernos de Pesquisa** n. 114, p. 179-195, 2001.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. Rio de Janeiro-RJ: **Estudos Históricos**, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

RAMOS, Halder. Caingangues ocupam área de conservação. **Correio do Povo**, capa e p. 08, Porto Alegre-RS, 01 de ago. 2015.

REINTEGRAÇÃO em área com índios é suspensa. **Correio do Povo**, p. 11, Porto Alegre-RS, 05 de ago. 2015.

RELATÓRIO PARCIAL 01, 30/11/2012. **Povos indígenas e ditadura militar**: subsídios à Comissão Nacional da Verdade 1946 – 1988.

RIO GRANDE DO SUL (estado). Secretária de Educação. **Parecer nº 6/2003** – Comissão de Ensino Fundamental. Porto Alegre-RS: 8 de jan. 2003.

_____. Secretária da Saúde. **Portaria estadual nº 41/2013**. Regulamenta o repasse de verbas para municípios que apresentam populações indígenas vivendo em seu território. Diário Oficial do estado do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS: 1º de fev. 2013.

RITUAL do *kiki* na *Ymã Pó Mág*. **Comunidade Kaingang Pedra Grande**, Tabaí-RS: setembro de 2015.

RIVAS, Lucas. PF estima que agricultores foram mortos por grupo de até 20 indígenas em Faxinalzinho. **Correio do Povo**, Porto Alegre-RS, 05 de jun. de 2015.

RODRIGUES, Cíntia Régia. As populações indígenas e o Estado nacional pós-ditadura militar. São Leopoldo-RS: **História Unisinos**. v. 9, nº 3, p.240-245, 2005.

ROSA, Alexandre Nunes. **Estudo de impacto ambiental das obras de duplicação da rodovia BR-386/RS trecho:** Entr BR-158(A) (Div SC/RS) – Entr BR-116 (B)/290 (Porto Alegre), subtrecho: Entr BR-453/RS-130 (P/ Lajeado) – Entr BR-287(A) (Tabaí), Segmento: Km 350,8 – Km 386,0, Com 35,2 Km de extensão. Brasília-DF: DNIT, 2011.

ROSA, Rogério Réus da. A rítmica da lua na luta pela terra dos Kaingang de Iraí. In. TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELI, Francisco Silva. (Org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina-PR: Edue, 2004. p. 201-265.

_____. **Os kujã são diferentes:** um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro. Porto Alegre-RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005. 416 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **A origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo-SP, Ed. Lafont, [1755] 2012.

SALDANHA, Jose R. **“Eu não sou pedra para sempre”:** Cosmopolítica e espaço Kaingang no sul do Brasil meridional. Porto Alegre-RS. 2009. 208 f. Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2009.

SALVARO, Talita Daniel. O ensino aprendizagem da língua Kaingáng como fator de identidade. In. NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (orgs). **Etnohistória, história indígena e educação:** Contribuições ao debate. Porto Alegre-RS: Palotti, 2012. p. 149 – 161.

SANTOS, Rafael José dos. **Antropologia para quem não vai ser antropólogo**. Porto Alegre-RS: Tomo Editorial, 2005.

SEEGER, Anthony; CASTRO, Eduardo B. Viveiros. **Terras e Territórios Indígenas no Brasil**. Encontros com a Civilização Brasileira. Rio de Janeiro-RS, 1979. p.101-109.

SILVA, Acácio. Polícia Federal vai indiciar 20 índios pela morte de agricultores. **Correio do Povo**, Porto Alegre-RS, 09 de set. 2014.

SILVA, Juciane Beatriz Sehn da. **Territorialidade Kaingang**: um estudo da aldeia Kaingang Linha Glória, Estrela –RS. 125 f. Monografia (Graduação em História) – Curso de Licenciatura em História, Centro Universitário Univates, Lajeado-RS, 2011.

SILVA, Juciane Beatriz Sehn da; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. **A História dos Kaingang da Terra Indígena Linha Glória, Estrela, Rio Grande do Sul/Brasil**: Sentidos de sua (Re)Territorialidade. *Soc. & Nat.*, Uberlândia-MG, ano 24 n.3 set/dez. 2012. p. 435-448.

SILVA, Lucas Alves da. **A história Kaingáng através do ritual do kiki**. *Revista Santa Catarina em História*. Florianópolis-SC: UFSC, v. 5, nº 1, 2011.

SILVA, Sérgio Batista. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre-RS, ano 8, n. 18, p. 189 – 209, dez. 2002.

SILVA, Zaqueu Casemiro da; PIOVEZANA, Leonel. A cultura do cotidiano indígena: identidade e pertencimento. In. BENVENUTI, Juçara; BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MARQUES, Tania B. Iwaszko (orgs). **Educação indígena sob o ponto de vista de seus protagonistas**. Porto Alegre-RS: Evagraf, 2013. p. 42 – 52.

SIMONIAN, Ligia T. Lopes. Política anti-indígena de Leonel de Moura Brizola. In: TAU Golin, Nelson (orgs). **Povos indígenas - Volume 5**. Passo Fundo-RS: Méritos Editora, 2009. p.469-496. (Coleção: História Geral do Rio Grande do Sul).

SCHWINGEL, Kassiane; LAROQUE, Luís Fernando da Silva; PILGER, Maria Ione. (Org.). **Jamã Tý Tânhn. Ig Vênh vêj Kaingag**. Morada do Coqueiro. Jeito de viver Kaingang. São Leopoldo-RS: Oikos, 2014.

TOMMASINO, Kimiye. Homem e Natureza na Bacia do Tibagi. In. TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELI, Francisco Silva. (Org.). **Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina-PR: Eduel, 2004. p. 145-197.

_____. **Considerações etnológicas a partir de dois conceitos Kaingang: GA e KRI**. VI reunião de antropologia del mercosur. Montevideo, Uruguay – 16 al 18 de novembro de 2005. p.1-17.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In. **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2. Ed. rev. Brasília-DF: UNESCO, 2010. p. 139 – 166.

VEDOY, Moíses Ilair Blum. **Contatos Interétnicos: Sesmeiros, fazendeiros, imigrantes alemães e indígenas Kaingang em territórios das bacias hidrográficas do Taquari-Antas e Caí.** 2015. 100 f. Lajeado-RS: Trabalho de Conclusão de Curso II, Univates, 2015.

VEIGA, Juracilda. Aspectos da Organização Social entre os Kaingang do Xapecó (SC). In. PREZIA, Benedito. et al. **Kaingang, confronto cultural e identidade étnica.** Piracicaba-SP: Ed. Unimep, 1994. p. 81-98.

_____. Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais. In. TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELI, Francisco Silva. (Org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang.** Londrina-PR: Eduel, 2004. p.145-197.

_____. **Aspectos fundamentais da cultura Kaingang.** Campinas-SP: Curt Nimuendajú, 2006.

URIARTE, Urpi Montoya. **O que é fazer Etnografia para os Antropólogos. Ponto Urbe (Online)**, nº 11, p. 01-11, 2012. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/300>> Acesso em: 18 nov. 2014.

VERNANT, Jean-Pierre. Razões do mito. In. **Mito e sociedade na Grécia antiga.** Rio de Janeiro-RS: José Olympio Editora, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Conceito de Sociedade em Antropologia: Um Sobrevôo. In. **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de Antropologia. São Paulo-SP: Cosac Naify, [1996] 2002.

WOLF, Sidnei. **Paisagens e sistemas de assentamento:** Um estudo sobre a ocupação humana pré-colonial na bacia Hidrográfica do rio Forqueta\RS.2012. 180 f. Dissertação (Mestrado em Ambiente e Desenvolvimento) – Centro Universitário Univates, Lajeado, dez. 2012.

ZWETSCH, Roberto Ervino. Kaingang: Os Limites do Desenvolvimento. In. PREZIA, Benedito. et al. **Kaingang, confronto cultural e identidade étnica.** Piracicaba-SP: Ed. Unimep, 1994. p. 15-58.

APÊNDICES

APÊNDICE A - TERMO DE ANUÊNCIA PRÉVIA (TAP)

olicitamos a autorização para que os membros desta Comunidade Indígena contribuam com informações para o Projeto de Extensão “História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas”, vinculado as atividades e pesquisas do Curso de História e do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, do Centro Universitário UNIVATES de Lajeado/RS. O projeto, considerando a realidade Kaingang, tem o objetivo de estudar a história e as condições atuais de sustentabilidade, meio ambiente, saúde e educação dos Kaingang.

As atividades e pesquisas são realizadas pela equipe composta de alunos de Curso de Graduação, de Mestrado e Doutorado do Centro Universitário vinculados ao projeto em questão e orientadas pelo Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque.

O instrumento de coleta de informações, mediante a autorização da liderança e demais indígenas que a comunidade desejar, será a aplicação de entrevistas com blocos de questões semiestruturadas com os integrantes desta comunidade Kaingang, de forma individual e/ou coletiva e, dependendo do interesse dos indígenas, outras perguntas poderão ser acrescentadas. Intenciona-se ainda elaborar diários de campo e realizar registros fotográficos e filmicos das visitas realizadas e as informações contidas nestes instrumentos serão utilizadas apenas para os fins da pesquisa e divulgação científica.

Eu, liderança desta Comunidade Indígena, declaro que tenho conhecimento e autorizo a execução das atividades e pesquisas do projeto em nossa comunidade Kaingang.

Luís Fernando da Silva Laroque
Coordenador do Projeto

Nome: _____

Liderança da Comunidade Indígena

Demais participantes:

APÊNDICE B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO (TCLE) PARA INDÍGENAS

Eu _____, aceito participar com fornecimento de informações para o “Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas”, vinculado as atividades e pesquisas do Curso de História e do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, do Centro Universitário UNIVATES de Lajeado/RS. O projeto considerando a realidade Kaingang, tem o objetivo de estudar a história e as condições atuais de sustentabilidade, meio ambiente, saúde e educação dos Kaingang.

As atividades e pesquisas são realizadas pela equipe composta de alunos de Curso de Graduação, de Mestrado e Doutorado do Centro Universitário vinculados ao projeto em questão e orientadas pelo Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque.

O instrumento de coleta de informações, mediante a autorização da liderança e demais indígenas que a comunidade desejar, será a aplicação de entrevistas que posteriormente serão degredadas, compostas de blocos de questões semiestruturadas com os integrantes desta comunidade Kaingang, de forma individual e/ou coletiva e, dependendo do interesse dos indígenas, outras perguntas poderão ser acrescentadas. Intenciona-se ainda realizar registros fotográficos e elaborar diário de campo das visitas realizadas.

Será garantido aos entrevistados:

- Receber resposta a qualquer dúvida ou questionamento sobre os procedimentos, riscos, benefícios e outros assuntos relacionados com a pesquisa;
- Poder retirar seu consentimento a qualquer momento, deixando de participar do estudo, sem que isso traga qualquer tipo de prejuízo;
- A comunidade no final da pesquisa receberá um exemplar do trabalho produzido.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre Esclarecido declaro como entrevistado (a) a concordância em participar desta pesquisa e de uma possível continuidade da mesma, após ser informado de forma clara e detalhada dos propósitos e justificativa do projeto, bem como dos procedimentos relacionados ao levantamento dos dados. A participação dar-se-á através de informações que serão fornecidas no momento das visitas previamente agendas onde serão realizadas entrevistas gravadas, diários de campo, registros fotográficos e filmicos.

Estou ciente que o único possível desconforto será o tempo que disponibilizarei para a realização do levantamento dos dados e que poderei solicitar esclarecimentos antes e durante o curso da pesquisa, tendo a liberdade de recusar-me a participar ou de retirar o meu consentimento a qualquer momento.

Minha participação é feita por um ato voluntário, o que me deixa ciente de que a pesquisa não me trará qualquer apoio financeiro, dano ou despesa e que as informações contidas nas entrevistas, nos diários de campos, registros fotográficos e filmicos e os resultados do estudo podem ser utilizados para fins de publicação e divulgação em eventos e revistas científicas, tendo a garantia de sigilo que assegure a privacidade.

Este termo será assinado em duas vias, sendo que uma ficará com o (a) entrevistado (a) e a outra em posse do pesquisador.

Data: / /

Nomes do (a) Entrevistado (a)

Assinatura do Entrevistado (a)

Nome dos (a) entrevistador (a)

Assinatura do(a) entrevistador (a)

APÊNDICE C - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO (TCLE) PARA NÃO INDÍGENAS

Eu _____, aceito participar com fornecimento de informações para o “Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas”, vinculado as atividades e pesquisas do Curso de História e do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, do Centro Universitário UNIVATES de Lajeado/RS. O projeto, considerando a realidade Kaingang, tem o objetivo de estudar a história e as condições atuais de sustentabilidade, meio ambiente, saúde e educação desta população.

As atividades e pesquisas são realizadas pela equipe composta de alunos de Curso de Graduação, de Mestrado e Doutorado do Centro Universitário vinculados ao projeto em questão e orientadas pelo Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque.

O instrumento de coleta de informações, mediante a autorização do entrevistado, será a aplicação de entrevistas que posteriormente serão degavadas, compostas por questões semiestruturadas, de forma individual e/ou coletiva e, dependendo do interesse do entrevistado, outras perguntas poderão ser acrescentadas. Intenciona-se ainda realizar registros fotográficos e elaborar diário de campo das visitas realizadas.

Será garantido aos entrevistados:

- Receber resposta a qualquer dúvida ou questionamento sobre os procedimentos, riscos, benefícios e outros assuntos relacionados com a pesquisa;
- Poder retirar seu consentimento a qualquer momento, deixando de participar do estudo, sem que isso traga qualquer tipo de prejuízo;
- A comunidade no final da pesquisa receberá um exemplar do trabalho produzido.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre Esclarecido declaro como entrevistado (a) a concordância em participar desta pesquisa e de uma possível continuidade da mesma, após ser informado de forma clara e detalhada dos propósitos e justificativa do projeto, bem como dos procedimentos relacionados ao levantamento dos dados. A participação dar-se-á através de informações que serão fornecidas no momento das visitas previamente agendas onde serão realizadas entrevistas gravadas, diários de campo, registros fotográficos e filmicos.

Estou ciente que o único possível desconforto será o tempo que disponibilizarei para a realização do levantamento dos dados e que poderei solicitar esclarecimentos antes e durante o curso da pesquisa, tendo a liberdade de recusar-me a participar ou de retirar o meu consentimento a qualquer momento.

Minha participação é feita por um ato voluntário, o que me deixa ciente de que a pesquisa não me trará qualquer apoio financeiro, dano ou despesa e que as informações contidas nas entrevistas, nos diários de campos, registros fotográficos e filmicos e os resultados do estudo podem ser utilizados para fins de publicação e divulgação em eventos e revistas científicas, tendo a garantia de sigilo que assegure a privacidade.

Este termo será assinado em duas vias, sendo que uma ficará com o (a) entrevistado (a) e a outra em posse do pesquisador.

Data: / /

Nomes do (a) Entrevistado (a)

Assinatura do Entrevistado (a)

Nome dos (a) entrevistador (a)

Assinatura do(a) entrevistador (a)

APÊNDICE D – ROTEIRO DE QUESTÕES SEMIESTRUTURADAS PARA OS INDÍGENAS

Territórios Kaingang

- 1) Comente sobre as movimentações Kaingang dentro do território de origem Kaingang.
- 2) De acordo com as concepções Kaingang, qual foi a motivação do grupo para se estabelecer nas bacias hidrográficas Taquari-Antas e Sinos.
- 3) Quais as famílias que vieram para cá e por quê?
- 4) Como é identificado um território Kaingang?
- 5) Qual a importância para as comunidades Kaingang de terem seus tradicionais territórios reconhecidos como Terra Indígena?

Cultura e tradições

- 6) Sabe-se que o Kaingang considera a Terra como uma mãe, valorizando a natureza e todos os seres dela provenientes. Dessa forma, o que entende por boa vida? Como se pode alcançar um bem viver?
- 7) Há elementos da cultura/tradição que você poderia explicar e como são ou não mantidos atualmente em contexto urbano.
- 8) Será que seria possível a associação dos saberes Kaingang com os conhecimentos dos outros povos? O que você pensa sobre isto?
- 9) Como se dá a escolha das lideranças e das representatividades nesta Terra Indígena? Vocês possuem leis internas para a organização social? É possível informar quem são estas lideranças?
- 10) As mulheres e as crianças participam deste processo?
- 11) Como vocês analisam a aproximação e a relação da comunidade com as igrejas (evangélicas, católicas, por exemplo)?

Ambiente do artesanato

- 12) Comente sobre o significado do artesanato para os Kaingang.
- 13) Onde é feita a coleta do material para o artesanato.
- 14) Que espaços em contextos urbanos são buscados para sua comercialização e por que.
- 15) As crianças participam das atividades do artesanato?

Ambiente da Educação

- 16) Fale como o povo Kaingang costuma educar seus filhos.
- 17) Qual é o papel da escola nas comunidades indígena e como é seu funcionamento envolvendo os professores indígenas, professores não indígena e os alunos Kaingang.

Ambiente da Saúde

- 18) Para os Kaingang, como é entendido as doenças que afligem o corpo? Há doenças que afetam o espírito? Quais e é possível/permitido explicar?
- 19) Como os Kaingang tratam da saúde utilizando-se dos saberes dos antepassados, da tradição e dos Kujã, por exemplo.
- 20) Há posto de saúde na Comunidade Indígena. Caso afirmativo como é seu funcionamento considerando remédios e tratamentos do universo não indígena e caso negativo onde os Kaingang buscam atendimento neste sentido.

Ambiente do Desenvolvimento

- 21) Atualmente vive-se um período de exploração de recursos naturais em prol do desenvolvimento econômico e da produção de novas tecnologias. Nesse sentido, pergunta-se o que os Kaingang entendem por desenvolvimento? Como é avaliado o uso de tecnologias em territórios indígenas?
- 22) Como são as relações dos Kaingang com a sociedade não indígena, principalmente no município em que se encontra a Comunidade Indígena?
- 23) Hoje em dia vários povos possuidores de suas culturas convivem num mesmo espaço. Como os Kaingang percebem isto nos sentido de existir ou não aproximações?
- 24) Os indígenas Kaingang tiveram seus direitos respeitados diante da duplicação da BR 386?
- 25) Como se deu a relação de negociação dos direitos entre indígenas e não indígenas frente à duplicação?
- 26) Como os indígenas veem a duplicação diante de questões relacionadas à natureza?
- 27) Qual mundo você quer deixar para as gerações futuras?

APÊNDICE E – ROTEIRO DE QUESTÕES SEMIESTRUTURADAS SOBRE SAÚDE PARA GESTOR NÃO INDÍGENA

Saúde

- 1) Como se dá a relação entre a comunidade indígena e os gestores da saúde no município de Tabai?
- 2) Há verbas disponibilizadas pelo Ministério da Saúde, ou pela Secretaria Estadual da Saúde para o município especificamente destinada à comunidade indígena?
- 3) Qual o local onde ocorre o atendimento de saúde da comunidade indígena Kaingang?
- 4) Qual a periodicidade dos atendimentos? Quem os atende?
- 5) Que tipo de atendimento dispensado aos indígenas? Costuma ou não ser levado em consideração durante os atendimentos os aspectos culturais da comunidade indígena?
- 6) Quais os principais motivos que levam os indígenas a procurar atendimentos de saúde?
- 7) Quais as doenças mais frequentes nos indígenas?
- 8) Ocorreu algum processo seletivo especial ou preparação para os agentes de saúde que atendem a comunidade indígena?

APÊNDICE F – ROTEIRO DE QUESTÕES SEMIESTRUTURA SOBRE EDUCAÇÃO PARA GESTOR NÃO INDÍGENA

Escolas

- 1) Quantas são as escolas indígenas no vale do Taquari?
- 2) A categoria “escola indígena” existe oficialmente no sistema de ensino do estado?
- 3) As escolas existentes na região são exclusivas para indígenas?

Recursos e normatização

- 4) Existem normatizações no estado que tratem propriamente da educação escolar indígena?
- 5) Existe Plano Estadual de Educação específico para as escolas indígenas?
- 6) O apoio técnico e financeiro prestado pelo MEC para a implementação da educação escolar indígena tem sido satisfatório?
- 7) A direção das escolas é feita com a participação da comunidade indígena?
- 8) Sabemos que há escolas indígenas não regularizadas no vale do Taquari. Desse modo, como anda o processo de regularização?

Currículo e materiais didáticos

- 9) As escolas possuem Projeto Político-Pedagógico?
- 10) É utilizado um currículo diferenciado, adaptado aos contextos socioculturais das comunidades indígenas? Se sim, os professores indígenas participaram da elaboração do currículo diferenciado intercultural?
- 11) A falta de frequência do aluno é comunicada à família? Especificar a forma pela qual tal comunicação é realizada no campo “Observações”.
- 12) Os indígenas têm participado de oficinas para produção de material didático apoiadas pela Secretaria de Educação? Especifique.
- 13) É oferecida educação bilíngue e intercultural na escola?

Infraestrutura

- 14) Os prédios escolares, quando existentes, estão de acordo com as características culturais da comunidade indígena atendida?
- 15) As escolas fornecem alimentação escolar diariamente? As escolas possuem cozinhas? Caso negativo, há projetos nesse sentido?
- 16) As escolas possuem biblioteca? Há acesso à internet para os alunos? Caso negativo, há projetos nesse sentido?
- 17) Houve consulta à comunidade sobre a localização e o projeto do prédio?
- 18) Há local próximo à escola específico para a prática de exercícios físicos (campo de futebol, por exemplo)?
- 19) Existe área de convivência (pátio ou área de lazer)?

20) As escolas possuem atividades extracurriculares?

Professores

- 21) Os professores indígenas participaram da escolha e aprovação dos livros não indígenas que podem ser adequados para utilização na escola indígena?
- 22) E quanto às ações de formação continuada de professores indígenas?
- 23) Todos os professores são indígenas? Em caso negativo, especifique quantitativo de professores indígenas e não-indígenas.
- 24) Existe um controle efetivo de frequência dos professores? Como é feito o controle?
- 25) A carreira de professor indígena é reconhecida oficialmente no sistema de ensino, se sim, há um plano de carreira definido?

Indígenas em escolas não indígenas

- 26) Há atualmente casos de alunos indígenas em escolas não indígenas na região?
- 27) Soubemos por parte da comunidade da Terra Indígena Pó Mág de Tabai, que a matrícula de suas crianças nas escolas locais sofreu resistência por parte das direções destas instituições. Isso realmente se operacionalizou desta maneira? Quais foram as ações tomadas por parte da CRE em relação a isso, caso tenham ocorrido?

ANEXOS

ANEXO A – REPORTAGEM DE 20/07/1978 DO JORNAL “O INFORMATIVO”.

LAJEADO, QUINTA-FEIRA, 20 DE JULHO DE 1978 PÁGINA 9

Ensino

BUGRES ESTIVERAM EM CRUZEIRO

Na semana que passou, estiveram instalados em Cruzeiro do Sul, várias famílias de “bugres”. Estes nômades passaram a ocupar as terras situadas nos arredores do novo campo de futebol do Cruzeiro F. C., no dia 13 deste mês. O ato de ocupação desta área foi efetuado sem o pedido de licença da Prefeitura Municipal.

Perguntado a respeito do assunto, o prefeito Paulo Ari Mallmann disse que não havia tomado conhecimento por encontrar-se na Capital do Estado, no dia em que os bugres chegaram. Afirmou porém, que, tomaria as providências necessárias para a solução deste problema.

No dia 15, a caravana foi convidada a retirar-se do local no qual estavam assentados. A desapropriação aconteceu em virtude das pessoas que estavam residindo na área da Prefeitura, além de não possuírem nenhuma ocupação, praticarem atos visando à exploração do povo cruzeirense.

Entretanto, as últimas famílias nômades retiraram-se apenas no dia 16.

A atitude tomada pelo Prefeito já era esperada, pois em Cruzeiro do Sul, meses atrás, ciganos ocuparam o mesmo local. Os ciganos ficaram cerca de um mês na cidade e neste tempo causaram muitos problemas para o Executivo Municipal sendo, inclusive, assunto na Câmara de Vereadores.

Paulo Ari Mallmann, fazendo uso de seus poderes, não permitiu que o problema se repetisse e neste sentido agiu rapidamente.

Curso

A 3ª Delegacia de Educação congratula-se com a Coordenação, professores do IEL e da Escola Artesanal do Livro e alunos, pelo êxito do Curso de Conservação de Livros e Bibliotecas. Em somente 5 dias foram restaurados 23 documentos e 53 livros, encadernados 34 fascículos e, confeccionados 31 cadernetas, 135 blocos e 57 cadernos.

Agradece, outrossim, ao Colégio Estadual Presidente Castelo Branco pela cedência do local e material, bem como, pela disponibilidade durante todo o curso.

Pelo sucesso alcançado a Delegacia de Educação, através de ofício, já solicitou à Secretaria de Educação e Cultura, a realização de uma segunda etapa no ano vindouro.

Nota

A 3ª Delegacia de Educação, através do Centro de Documentação, prestou seu Serviço do Banco do Livro à Escola Assistencial SAIDAN, cedendo 60 livros didáticos para uso da

Discutida participação de Sindicatos em Cursos

Na última reunião de Regional dos Sindicatos do Alto Taquari, realizada recentemente em Taquari, foi discutido o assunto que diz respeito a participação de Sindicatos em participar de cursos que serão realizados em nossa cidade, nos dias 4, 5 e 6 de agosto.

Este curso é especialmente destinado para funcionários de Sindicatos segundo informação do secretário executivo, sr. Erni I. Petry. Disse ele na oportunidade, que as lideranças sindicais possuem uma grande preocupação em torno da necessidade de permanentemente os funcionários se aprimorarem em suas funções. Situa que isso acontece na região do

Alfredo M. Arenhart e Cia. Ltda.

Rodovia Pres. Kennedy - BR 386 - Km 94/95 - Estrela - R. S. Fones 612.1201 e 1202.

SAL E ARROZ MARCA



Ferro para construção todas bitolas. Comércio por Atacadado em Geral. Pneus e Câmaras de ar de todas as marcas. Cimento, cal, canos, telhas, coxêdes.

Importação direta de Soda Cáustica, Coalho, Fertilizante de Cálcio, Bissulfito de Sódio, Breu K, Bicarbonato de Sódio, Canela

PASEP

A 3ª Delegacia de Educação solicita aos professores e interessados, que retirem o cartão do PASEP, o mais breve possível, nesta DE.

Guilherme Grave - Estrela
Carolina Calça - Estrela
Isabel da Silva - Estrela
Eckert Agostini - Estrela
Becker Rodrigues - Estrela
Hauschild - Estrela
João Scholler - Estrela
Vilanova Horn - Estrela
Maria Fell - Estrela
Maria Bald - Estrela
Maria Ball Agnoli - Estrela
Ernesto Müller - Bom Retiro do Sul
Mariza Dahmer - Bom Retiro do Sul
Odete Guimarães - Bom Retiro do Sul
Rodrigues Neto - Estrela
Barros Bortolin - Estrela
Maria Gasparotto - Bom Retiro do Meio
Maria Ludwig - Lajeado
Albino Dirsman - Lajeado
Basso Buffe - Arrolo Meio
Alvina Pereira Marian - Lajeado.

Maratona Escolar

A Caixa Econômica Federal, com o apoio do Magistério de Educação e Cultura e da Prefeitura Municipal, está promovendo a III Maratona Escolar para alunos das séries do 2º Grau, matriculados em escolas estaduais e municipais.

ANEXO B – CROQUI TOPOGRAFICO NA TERRA INDÍGENA PÓ MÁG (2013)

